امام ابوحنیفہؒ

امام ابو حنیفہؒ

عہد و حیات — فقہ و آراء

تصنیف: محمد ابو زہرہ (مصر)

ترجمہ: سید رئیس احمد جعفری (ندوی)

ناشرین

شیخ غلام علی اینڈ سنز۔ پبلشرز

لاہور — حیدر آباد — کراچی

طابع --- --- --- شیخ نیاز احمد

مطبع --- --- --- علمی پرنٹنگ پریس ۷ ا ہسپتال روڈ لاہور

اشاعت اوّل --- --- --- ۱۹۶۲ء

اشاعت دوم --- --- --- ۱۹۷۰ء

اشاعت سوم --- --- --- ۱۹۷۷ء

ناشرین

شیخ غلام علی اینڈ سنز، پبلشرز۔ ادبی مارکیٹ۔ چوک اردو بازار انارکلی لاہور

انتساب

مولانا ابوالخیر مودودی کے نام

پیدا کہاں ہیں ایسے پراگندہ طبع لوگ

افسوس تم کو میرؔ سے صحبت نہیں رہی

کتاب "خیرات الحسان" میں مذکور ہے:

"انسان کی بڑائی پر ایک یہ چیز بھی دلالت کرتی ہے کہ لوگ اس کے بارے میں مختلف اور متضاد رائیں رکھتے ہیں کیا تم علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں دیکھتے کہ ان کی وجہ سے دو گروہ ہلاکت کی منزل پر پہنچ گئے، ایک وہ جو محبت میں غلو کرتے تھے، دوسرے وہ جو بغض میں انتہا کو پہنچے ہوئے تھے۔

بالکل یہی بات پورے طور پر امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں صادق آتی ہے، ایک طرف تو لوگوں نے انھیں انبیاء و مرسلین کی صف میں لا بٹھایا، یہاں تک کہہ دیا کہ توراۃ میں ان کی بشارت وارد ہوئی ہے اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نام لے کر ان کا ذکر فرمایا ہے اور انھیں سراج امت قرار دیا ہے۔ دوسری طرف وہ لوگ تھے، جنھوں نے ان پر زندقہ کا الزام لگایا، جادۂ استوار سے منحرف ہونے کی تہمت عائد کی۔ افساد دین کا ملزم ٹھہرایا، ترکِ سنت کا مجرم بنایا، یہاں تک کہا کہ ان کے فتوے بغیر دلیل اور حجت کے ہوتے ہیں۔ یہ لوگ طعن و اعتراض میں حد نقد سے تجاوز کر گئے، انھوں نے ان کے افکار و آرا کا غور و خوض اور تفحص کے ساتھ مطالعہ نہیں کیا۔ انھوں نے ان کے دین کی شخصیت اور ان کے ایمان تک پر الزام تراشی سے گریز نہیں کیا۔"

ــــــ روایت ہے کہ فقیہہ شام امام اوزاعی نے جو امام ابو حنیفہؒ کے معاصر تھے، ایک مرتبہ عبد اللہ بن مبارک سے کہا:

"یہ کوفہ کا بدعتی شخص کون ہے جو ابو حنیفہ کنیت کرتا ہے؟"

ابن مبارک نے کوئی جواب نہیں دیا، البتہ نہایت دقیق قسم کے مسائل بیان کرنے لگے اور ان مسائل کے طرقِ فہم اور اندازِ فتویٰ پر گفتگو کرنے لگے۔

اوزاعی نے پوچھا: "یہ کس شخص کے فتاویٰ ہیں؟"

ابنِ مبارک نے کہا: "میں ان سے عراق میں ملا تھا!"

اوزاعی نے کہا: "یہ تو مشائخ میں کوئی نہایت ہی برگزیدہ شخص ہیں! میں بھی ان کی خدمت میں حاضر ہوں گا اور علم حاصل کروں گا۔"

ابن مبارک نے کہا: "یہ ابو حنیفہؒ ہیں۔"

پھر اوزاعی اور ابو حنیفہ کی مکہ میں ملاقات ہوئی، اور وہ مسائل زیرِ بحث آئے جو ابن مبارک نے بیان کیے تھے، جب یہ دونوں جدا ہونے لگے تو اوزاعی نے ابنِ مبارک سے کہا:

"اس شخص کی کثرتِ علم اور وفورِ عقل پر مجھے رشک آتا ہے۔ استغفر اللہ، میں کتنی بڑی غلط فہمی میں مبتلا تھا، میں اسے متہم کرتا تھا لیکن یہ تو اس کے بالکل برعکس ہے جو مجھے بتایا گیا تھا۔"[1]

---

[1] "الخیرات الحسان" ص ۳۲

—— امام صاحبؒ کثرتِ افتا بالرائے کے باعث بہت زیادہ ہدفِ مطاعن بنائے گئے، لیکن شافعیوں نے تو انھیں راہِ دین سے منحرف اور عاصی قرار دینے میں بھی تامل نہیں کیا۔

لیکن انھی شافعیوں میں حق پسند اور حق گو لوگ بھی تھے، جنھوں نے امام صاحب کے مناقب میں کتابیں لکھیں اور متعصب شافعیوں کے قول کا رد کیا، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں، سیوطی نے جو خود بھی شافعی تھے ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے۔

"تَبْيِيضُ الصَّحِيفَةِ فِي مَنَاقِبِ الْإِمَامِ اَبِي حَنِيفَة"

اس طرح ابن حجر مکیؒ نے جو شافعی تھے، ایک رسالہ لکھا جس کا نام رکھا:

"الخیرات الحسان فی مناقب الامام الاعظم ابی حنیفۃ النعمان"

اسی طرح شعرانی نے "المیزان" میں خاص طور پر امام صاحب کا ذکر کیا ہے اور ان کا دفاع کیا ہے اور ان کے طریقِ تخریج کی استقامت کو سراہا ہے اور انھیں اولیاء اللہ کے طبقہ میں شمار کیا ہے!

مقدّمہ

الحمد للہ ربّ العالمین وصلّی اللہ علیٰ سیّدنا محمّد وعلیٰ آلہ واصحابہ وسلّم !

اس مرتبہ میں نے شریعتِ اسلامیہ کے دراساتِ عالیہ کے لیے امام ابوحنیفہؒ کی ذاتِ گرامی منتخب کی ہے۔ چنانچہ میں نے ان کے احوال وسوانح اور فقہ و آراء کو پیش کرنے کی جسارت کی ہے۔

یہ ایک ایسی ذات کی دراستِ حیات ہے، جو اپنی شخصیت، تفکّر اور سیرت کے اعتبار سے ایک امتیازِ خاص کی حامل ہے۔ میں نے کوشش کی ہے کہ مستمع اور قاری کے سامنے امام صاحب کی زندگی کا صحیح خاکہ پیش کروں، ان کے خصائص وصفات اجاگر کروں، جو خدائے بزرگ وبرتر نے انہی کی ذاتِ گرامی سے خاص کر دیے تھے۔ یہ بتاؤں کہ عقائد کی دنیا میں ان کے آراء فتاویٰ اور قیاسات نے کیسے کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں تاریخ ومناقب کی کتابوں کی مدد سے امام صاحب کی ایک تصویر پیش کروں جو حقیقت پر مبنی ہو، نہ اس میں ان کے غلو پسند مقلّدین کا اندازِ مدح وثنا ہو جنھوں نے مجتہد کے مرتبے سے بھی ماوراء منزلت پر انھیں فائز کر دیا تھا، نہ ان کے نکتہ چینیوں کے دوش بدوش چلوں، جنھوں نے انتہاپسندی کے باعث ایک عام مسلمان کے مرتبے سے بھی انھیں گرا دیا تھا؛ حالانکہ ایک مسلمان بھی اس کا مستحق ہے کہ اس کی آبرو اور دین کو ہر طرح کی گزند سے محفوظ رکھا جائے۔

نکتہ چینوں کی عیب جوئی اور غلو پسندوں کی قصیدہ خوانی اس شخص کو حیران وسرگشتہ کر دیتی ہے جو صرف جویائے حقیقت ہوتا ہے، اس سرگشتگی کے عالم سے جہدِ بسیار کے بغیر وہ نکلنے میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔

میرا خیال ہے کہ میں نے ان دونوں پہلوؤں سے دامن بچایا ہے اور امام صاحب کی صحیح ترین صورت پیش کرنے میں کامیابی حاصل کی ہے۔ میں نے ان کے عہد کا ذکر بھی کیا ہے کسی حد تک تفصیل کے ساتھ ان کے ہم عصر فرقوں کا تذکرہ بھی کیا ہے، جن سے انھیں مجادلے اور مناظرے کرنا پڑے، اور بحث وگفتگو میں حصّہ لینا پڑا۔

اس کے بعد میں نے سیاست وعقائد کے سلسلے میں ان کے افکار وآراء سے بحث کی ہے اور اگر ہم اس مفکرِ اعظم کے جملہ فکری پہلوؤں سے آشنا ہونا چاہتے ہیں تو یہ بحث ناگزیر تھی، ان کے سیاسی افکار، ان کی حیاتِ گرامی پر گہرے طور پر اثر انداز ہوئے ۔۔ انھیں نظر انداز کرنے کے معنی یہ تھے کہ اس پہلو کو نظر انداز کر دیا جاتا جو ان کے قلب ونظر اور کردار وشخصیت سے استوار رابطہ رکھتا تھا۔

عقائد کے سلسلہ میں ان کے آراء بہت نکھرے ہوئے اور واضح تھے، جن میں نہ غلو تھا، نہ انتہا پسندی جنھیں بجا طور پر ہم دین کا مغز اور یقین کی روح کہہ سکتے ہیں۔

پھر ہم نے امام صاحب کی فقہ پر توجہ کی ہے، جو اس کاوشِ علمی کا اصل مقصد اور غرض ہے۔ ہم نے آغازِ کلام ان کے اس بیان سے کیا ہے جو ان کے اصولِ عامہ سے متعلق ہے، جس کی اپنے استنباط میں وہ پیروی کرتے تھے، جس سے ان کے طریقۂ اجتہاد پر روشنی پڑتی ہے۔ ہم نے احناف کی وہ تحریریں بھی پیشِ نظر رکھی ہیں، جن میں بہ سلسلۂ اصول انھوں نے اس مسئلہ کا ذکر کیا ہے جس پر وہ اعتبار کرتے تھے، نیز امام صاحب کے طریقِ اسناد کو بھی زیر بحث لائے ہیں۔ اس گفتگو میں تفصیل کے بجائے ہم نے اجمال سے کام لیا ہے۔ اصول سے متعلق احناف کی ذکر کی ہوئی ہر چیز کو ہم نے بیان نہیں کیا ہے، کیوں کہ جس استنباط کی نسبت سنداً امام صاحب یا ان کے احباب کی طرف نہیں ہے وہ متاخرین کا اجتہاد ہے۔ متقدمین کی طرف منسوب نہیں۔

پھر ہم نے منہاج ابو حنیفہؒ کو سمجھنے کی کوشش کی ہے، لیکن یہاں بھی تفصیل سے کام نہیں لیا ہے، لیکن ان پہلوؤں کو چھوڑا بھی نہیں ہے جو امام صاحب کی فکر آزاد کے شاہد ہیں۔

بعض علماء کا خیال ہے کہ امام صاحب پہلے شخص ہیں جس نے شرعی حیلوں پر گفتگو کی ہے۔ ہمارا فرض تھا کہ اس دعوے کو ہم جانچتے اور دیکھتے کہ واقعی امام صاحب کا قول کیا ہے۔ ان اقوال اور امام صاحب کے اشارات کے مابین ہمیں موازنہ بھی کرنا پڑا ہے۔

امام صاحب کے مناہج وفروع کا ہم نے تذکرہ کیا ہے، لیکن ان کی تفکیر اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے، جب ہم ان فکری اختلافات کا ذکر کرتے ہیں، جو امام صاحب اور ان کے اصحاب کے مابین بعض مسائل میں کبھی کبھی رونما ہوئے، کیوں کہ اس بیانِ اختلاف سے ان حضرات کی تفکیر اور رجحان ومیلان پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

محمد ابو زہرہ

آغازِ کلام

اسلام کی تاریخ بہت سے علمی معجزات پر مشتمل ہے۔ تدوینِ حدیث، فنِ اسماء الرجال یعنی راویانِ حدیث پر جرح و تعدیل، حدیث کی تقسیمیں، راویوں کے انواع و درجات حدیث کی تخصیص، تعیین، تحدید، اصول حدیث اور اس کے دقیق ترین مصطلحات، پھر تدوینِ حدیث، تخریج و تفریع کے اصول، کتاب و سنت کے عام و خاص اور ناسخ و منسوخ۔ قیاس، استحسان، عُرف۔ یہ ساری چیزیں اگر علمی اور تحقیقی معجزے نہیں تو کیا ہیں؟ ——— کیا دنیا کے کسی مذہب کی تاریخ میں یہ چیزیں ملتی ہیں؟

اسلامی فقہ کی تشکیل میں بہت سے اکابر، مجتہدین اور ائمہ کا حصّہ ہے ان میں سے بعض اب بالکل گمنام ہو چکے ہیں، بعض کے اسمائے گرامی صرف طبقۂ علما میں متعارف ہیں لیکن اپنے وقت کے یہ بہت بڑے مجتہد تھے۔ ان کے حلقۂ درس میں اطراف و اکناف عالم سے کھنچ کھنچ کر لوگ آتے تھے۔ ان کی بارگاہِ علم کے خوشہ چینوں میں وہ لوگ تھے جو بعد میں مسندِ امامت پر جلوہ فرما ہوئے۔ ان کے مجتہدات ان کے تخریجات، ان کے تفریعات دلیل کی راہ تھے، انھوں نے مسائل پیدا کیے۔ انھوں نے مسائل حل کیے، انھوں نے مسائل کی تنقیح کی۔ حماد، ابن ابی لیلیٰ، اوزاعی اور دوسرے اکابر کی جلالت و عظمت سے کون انکار کر سکتا ہے، لیکن مرورِ ایام نے انھیں پردۂ خفا میں پہنچا دیا۔

لیکن ان میں بلکہ ان کے شاگردوں اور ہم عصروں میں اور عہد مابعد میں چار ہستیاں ——— میری مراد ہے: امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے ——— ایسی پیدا ہوئیں، جن کی فقہ مشرق و مغرب اور جنوب و شمال میں رواج پا گئی اور عالمِ اسلام نے ان کی تقلید و اتباع کا قلادہ اپنے گلے میں ڈال لیا۔

ان ائمۂ اربعہ میں امام ابوحنیفہؒ، اپنے تفقہ، شانِ اجتہاد و استنباط اور ملکۂ تخریج و تفریع اور

قیاس ورائے میں سب سے یگانہ اور ممتاز تھے، مسلمانوں کی غالب ترین اکثریت انہی کی مقلد ہے۔
امام صاحب اپنے وقت سے لے کر آج تک کہ بارہ صدیوں سے زیادہ کی مدت گزر چکی ہے، آماجگاہِ طعن وتعریض اور مرکزِ مدح وثنا بنے رہے ہیں، لیکن اس حقیقت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ ان کی فقہ، اپنے اصول، گیرائی، لچک، وسعت اور رخصت سہولت کے اعتبار سے "اَلدِّیْنُ یُسْرٌ" کی صحیح تعبیر ہے اور یہ ان کا اتنا بڑا فکری اور علمی کارنامہ ہے، جسے دنیائے اسلام کبھی فراموش نہیں کر سکے گی۔

استاد ابوزہرہ نے ائمۂ فقہ پر متعدد کتابیں پوری تحقیق وتدقیق سے لکھی ہیں (جن میں سے بعض کا ترجمہ میں کر چکا ہوں)، ان میں زیرِ نظر کتاب خاص اہمیت کی حامل ہے۔ میں نے جب اِس کا ترجمہ شروع کیا تو میرے عزیز دوست مولانا محمد عبدہٗ بھی اس کام کو شروع کر چکے تھے، لیکن جب انھیں معلوم ہُوا کہ میں یہ کام شروع کر چکا ہوں تو میرے حق میں اپنے ارادے سے دستبردار ہو گئے۔ اس کرم گستری کا شکریہ ادا کرنا میں اپنا اخلاقی فرض سمجھتا ہوں۔

اس کتاب کے بعض مباحث مشترک ہیں۔ بعض دوسری کتابوں میں بھی تقریباً بلفظہٖ آ چکے ہیں، لیکن میں نے انھیں ترک نہیں کیا اے لیا۔ یہ کیا ضرور ہے کہ ایک شخص کسی مصنّف کی ساری کتابوں کا مطالعہ کر چکا ہو؟

رئیس احمد جعفری

۸۹۔ ٹیگور پارک

لاہور

فہرس

حصّۂ اوّل

معتزلہ کے خلاف محاذِ جنگ

اساس بحث ونظر۔ زنادقہ اور ثنویہ سے مسلسل جنگ۔ عقائد کی معرفت عقلی انداز میں۔ مخالفین کے لیے سخت لب ولہجہ۔ خلفائے عباسیہ کی ستم رانیاں۔ معتزلہ کی جماعت میں ملحد بھی تھے۔

فقہائے محدثین کی یلغار

معتزلہ میں بہت سی خوبیاں تھیں۔ معتزلہ متقی اور پرہیزگار تھے۔

معتزلہ اور علم کلام

اصل چیز رائے ہے نہ کہ نام؟ کیا معتزلہ حدیث سے حجت لاتے تھے؟ علوم غیر سے کسب فیض۔ فصاحت و بلاغت اور کلام۔

خصوم معتزلہ

حصۂ دوم

کفار اور اہلِ اہوا سے معتزلہ کا مجادلہ

معتزلہ کا مجادلہ فقہا و محدثین سے۔

امام ابوحنیفہ کی فقہ

امام ابوحنیفہ کے سیاسی افکار

امام صاحب اور آلِ علی۔ امام صاحب اور فضائلِ صحابہ۔ امام باقر سے امام صاحب کی ملاقات۔ اموی خلافت کو امام صاحب جائز نہیں سمجھتے تھے۔ امام صاحب کا علمی استفادہ اہل بیت نبوی سے۔ امام صاحب کسی خاص فرقہ میں شامل نہ تھے۔

مسائل علم کلام

چند اہم اور بنیادی حقائق۔ کتاب الفقہ الاکبر اور امام صاحب۔

ایمان

امام صاحب کا مسلکِ قویم۔ جہم صفوان سے امام صاحب کا مناظرہ۔ ایمان کی کمی بیشی کے مسئلہ میں اتفاق واختلاف۔

مسئلہ قضا وقدر

امام صاحب کی نصیحت شاگردوں کو۔ مسئلہ اطاعت وعصیان۔

مسئلہ خلقِ قرآن

خلقِ قرآن کا مسئلہ امام صاحب کے بعد۔ امام ابویوسف کی روایت۔

امام ابوحنیفہ کے افکار

امام صاحب کی بصیرت۔ امام صاحب کی وصیت کا لب لباب۔

فقہ ابوحنیفہ

ایک نازک اور کٹھن منزل

فقہ حنفی کی نقل وتسوید

حیات امام ابو حنیفہؒ

۸۰ھ —————— ۱۵۰ھ

امام صاحبؒ کے نسب، خاندان اور مؤثراتِ عہد کی داستان

سن ولادت اور اختلاف روایات تواتر اور کثرت سے جو روایت پہنچی ہے وہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کا سال ولادت ۸۰ھ ہے اور اسی پر تقریباً جملہ مؤرخین کا اتفاق ہے۔ اس سلسلہ میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ امام صاحب ۶۱ھ میں پیدا ہوئے مگر قرائن و احوال سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ امام صاحب کی زندگی کے آخری ایام سے یہ روایت مطابقت نہیں رکھتی، اس لیے کہ بالاتفاق یہ امر مسلمہ ہے کہ امام صاحب ۱۵۰ھ سے قبل فوت نہیں ہوئے، بلکہ اکثر مؤرخین تو یہ بھی کہتے ہیں کہ امام صاحب عباسی خلیفہ کے ہدفِ جور اور نشانۂ ستم بننے کے بعد فوت ہوئے ہیں اور ۶۱ھ والی روایت کے مطابق ابتلاء کا زمانہ نوّے سال کی عمر قرار پاتا ہے جبکہ منصور نے عہدۂ قضا پیش کیا اور انھوں نے نہایت "جرأت" کے ساتھ اسے ٹھکرا دیا، مگر اس عمر میں کسی کو عہدۂ قضا کی پیش کش نہیں کی جا سکتی، اگر کی بھی جاتی تو امام صاحب دو لفظوں میں اپنی کبر سنی اور ضعف کی معذرت کر سکتے تھے، مگر کسی خبر اور روایت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ امام صاحبؒ نے یہ معذرت کی ہو، لہٰذا ان کی حیاتِ گرامی کے اس آخری دور کے پیشِ نظر، جسے تمام مؤرخین ذکر کرتے ہیں، ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ۶۱ھ والی روایت صحیح نہیں ہے۔

حسب و نسب امام صاحب کے والد ثابت بن زوطی فارسی تھے، اس بنا پر آپ "نسباً" فارسی ہیں، ان کے دادا کابل کے باشندے تھے[1] جو اس دیار کے مفتوح ہونے پر قید ہو کر

---

[1] امام ابو حنیفہؒ کے والد کی حضرت علیؓ سے ملاقات

امام ابو حنیفہ کا فارسی الاصل ہونا اس قدر مشہور ہے کہ تمام ثقہ مؤرخین اس پر متفق ہیں۔ (باقی حاشیہ صہ ۲۶ پر)

آئے اور بنی تیم بن ثعلبہ کے کسی خاندان کے غلام بن گئے پھر آزاد ہو گئے مگر نسبت ولاء کے لحاظ سے تیمی کہلاتے رہے۔

یہ روایت امام صاحب کے پوتے عمر بن حماد بن حنیفہ کی ہے، لیکن انہی عمر کے بھائی اسماعیل نے کہا کہ امام ابو حنیفہ، نعمان بن ثابت بن نعمان بن مرزبان ہیں[۱]، وہ کہتے ہیں:

وَاللّٰہِ مَا وَقَعَ لَنَا رِقٌّ قَطُّ بخدا ہمارا خاندان کبھی غلام نہیں رہا۔

مذکورہ بالا تصریحات سے ظاہر ہے کہ امام صاحب کا نسب نامہ بیان کرنے میں ان کے دونوں پوتے مختلف ہیں اگرچہ یہ اختلاف ظاہری ہے۔

عمر کے بیان کے مطابق ثابت کے والد کا نام زوطی ہے اور اسماعیل کے قول کے مطابق نعمان ہے۔ عمر ان کے قید ہونے اور غلام رہنے پر مہر تصدیق ثبت کرتے ہیں اور اسماعیل کلیۃً غلامی کی نفی کرتے ہیں۔ صاحب الخیرات الحسان نے ان ہر دو روایات کے مابین تطبیق دیتے ہوئے لکھا ہے:

(بقیہ حاشیہ ص ۲۵)

ایک روایت میں ہے کہ حضرت امام صاحب بابلی تھے چنانچہ خطیب، تاریخ بغداد لکھتے ہیں:

"امام ابو حنیفہ اہل بابل سے تھے"۔

چنانچہ کبھی کبھی کہتے ہیں" بابلی کا قول یہ ہے"!

بعض متعصب احناف نے دعویٰ کیا ہے کہ امام صاحب عربی نژاد تھے اور کہا ہے کہ زوطی بنی یحییٰ بن زید بن اسد کی اولاد سے تھے اور بعض کا قول ہے کہ راشد الانصاری کے بیٹے تھے مگر یہ سراسر غلط ہے، کیونکہ یہ مشہور ہے کہ حضرت امام صاحب فارسی نژاد تھے اور شرفائے فارس کی طرف منسوب، ان کے جد اول بابل کے رہنے والے تھے جیسا کہ ہم نے اس کتاب میں بیان کیا ہے۔

امام صاحب کے والد کے مقام سکونت میں بھی اختلاف ہے بعض نے ترمذ، بعض نے نسا اور بعض نے انبار لکھا ہے، مگر صحیح یہ ہے کہ وہ ان سب مقامات پر رہائش پذیر رہے ہیں۔ آخر کار انبار میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ اسی بنا پر بعض نے امام ابو حنیفہ کا زاد بوم بھی انبار کو ہی قرار دیا ہے، لیکن علما کی اکثریت کا خیال یہ ہے کہ امام کا مقام پیدائش کوفہ ہے اور یہی ان کے والد کی آخری رہائش گاہ تھی۔ امام کے والد کو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے شرف ملاقات حاصل تھا اور حضرت علی نے ان کے لیے برکت کی دعا کی تھی۔

[۱] مرزبان رئیس تھے اور شرفائے فارس کی نسل سے تھے۔

"ہو سکتا ہے کہ امام صاحب کے جدِّ امجد کے یہ دونوں نام ہوں یعنی زوطی اور نعمان اور اسماعیل نے جو غلامی کی نفی کی ہے وہ باپ سے ہو نہ کہ دادا سے۔"

جس حد تک ظاہری لحاظ سے دادا کے نام میں اختلاف کا تعلق ہے ہم صاحب "الخیرات الحسان" سے اتفاق کرتے ہیں مگر ایک روایت کے لحاظ سے غلامی کے اثبات اور دوسری روایت کے لحاظ سے اس کی نفی کی جو توجیہہ بیان کی ہے اس سے ہمیں اتفاق نہیں ہے کیونکہ اس حتمی نفی کا انحصار صرف باپ ہی پر نہیں ہے۔

ہمارے نزدیک ان ہر دو روایات کے مابین وجہِ تطبیق یہ ہے کہ زوطی یا نعمان ان شہروں کے فتح ہونے کے بعد غلام بنائے گئے، مگر انھیں از راہِ احسان رہا کر دیا گیا جیسا کہ مسلمانوں نے بعض مفتوحہ علاقوں کے سربر آوردہ اشخاص کے حفظِ ناموس، نیز اسلامی سماحت کا ثبوت دینے اور ان کے قلوب کو اسلام کی طرف مائل کرنے کی غرض سے اس دور میں بارہا کیا۔

مجد و شرف کی اساس کیا ہے؟

ثقہ اور محقق علماء کی روایات کے مطابق امام صاحب فارسی تھے، عرب یا بابلی نہیں تھے، ان کے جدِّ امجد غلام رہے ہوں یا نہ رہے ہوں مگر حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب کے یہ بزرگوار حُر پیدا ہوئے۔ اگرچہ بعض نے کہا ہے کہ ان کے والد بھی غلام رہ چکے تھے مگر محققینِ علماء کے نزدیک یہ روایت معتبر نہیں ہے، اس سے امام صاحب کی قدر و منزلت، علم و فضل اور شرفِ نفس پر کچھ حرف نہیں آتا۔ زیادہ سے زیادہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کے جدِّ امجد یا والد محترم غلام تھے، بلکہ اگر یہ بھی کہہ دیا جائے کہ خود امام صاحب بھی غلام تھے تو کوئی مضائقہ نہیں، کیونکہ امام صاحب کی شرافت کا انحصار نسب اور مال و دولت پر نہیں ہے، بلکہ ان کی وجاہت نفس، عقل، تقویٰ اور خداداد صلاحیتوں پر مبنی ہے، جن سے اللہ تعالیٰ نے انھیں سرفراز فرمایا تھا، اور یہی چیزیں مجد و شرف کا معیارِ کامل ہیں۔

چنانچہ ابو طالب مکّی اس مقام پر لکھتے ہیں:

"یاد رکھو تقویٰ ہی سب سے اعلیٰ نسب اور عند اللہ ثواب حاصل کرنے کا قوی تر ذریعہ ہے چنانچہ قرآن میں ہے:

اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ، یعنی اللہ کے نزدیک تم میں سے بزرگ تر وہ ہے جو زیادہ متقی ہو۔"

اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ ہر نیکوکار اور متقی مسلمان میری آل ہے۔" اسی لیے

آں حضرتؐ نے سلمان فارسی کو اپنے اہلِ بیت میں شمار کرتے ہوئے فرمایا:
سَلْمَانُ مِنَّا اَهْلَ الْبَيْتِ، سلمان ہمارے اہلِ بیت سے ہے۔
اور نوح علیہ السلام کے لڑکے کی ان سے نفی کرتے ہوئے فرمایا:
اِنَّهٗ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ اِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ: یہ تمھارے اہل میں سے نہیں ہے یہ تو عمل غیر صالح ہے۔

اور پھر آں حضرتؐ نے بلالؓ کو اپنا مقرب بنائے رکھا، جو حبشی تھے اور اپنے چچا ابولہب سے اجنبیت اختیار فرمائی جو قرشی تھے!

شرافتِ نفس کا احساس

اور بلاشبہ خود امام ابوحنیفہؒ کو بھی اپنی شرافتِ نفس کا احساس تھا گو اس کے ساتھ ہی اپنے شرفِ نسب پر اصرار کا جذبہ بھی پایا جاتا تھا، چنانچہ ایک مرتبہ بنی تیم کے کسی شخص نے جس کی طرف آپ بلحاظ ولاء کے منسوب تھے، امام صاحب سے کہا:
اَنْتَ مَوْلَايَ (یعنی تم میرے غلام ہو) تو امام صاحب نے جواب دیا:
اَنَا وَاللّٰهِ اَشْرَفُ لَكَ مِنْكَ لِيْ، یعنی بخدا میں تمھارے لیے اس سے زیادہ باعثِ شرف ہوں جتنے تم میرے لیے ہو[۱]

اس سے ثابت ہوا کہ وہ ان لوگوں میں نہیں تھے جو ذلتِ نفس گوارا کر لیتے ہیں اور یہ چیز ان کی زندگی میں بہت نمایاں نظر آتی ہے۔

رہا اہلِ فارس کی طرف ان کا انتساب تو اس سے نہ ان کی قدر و منزلت میں کمی واقع ہو سکتی ہے اور نہ یہ چیز حصولِ کمالات میں مانع بن سکتی ہے، کیونکہ ان کا نفس ایک غلام کا نفس نہ تھا ایک اصیل حُر کا نفس تھا!

عربیت کا تعصب، ایک دلچسپ مکالمہ

یہ ایک حقیقت ہے کہ عصر تابعین میں حاملین فقہ کم و بیش سب موالی (عرب مؤرخ غیر عرب کو عام طور پر اسی نام سے یاد کرتے ہیں) ہی تھے، جن سے امام صاحب نے فقہ کا علم حاصل کیا اور ان کے اصول فقہ پر تخریج کی، اکثر فقہائے امصار تابعین اور تبع تابعین کے دور میں موالی ہی تھے۔

۱؎ مناقب ابی حنیفہ للمکی طبع استانبول صـ۶
۲؎ الانتقاء لابن عبد البر صـ۱۲۲

ابن عبد ربّہ اپنی کتاب العقد الفرید میں لکھتے ہیں:

ابن ابی لیلیٰ نے مجھ سے بیان کیا کہ عیسیٰ بن موسیٰ نے مجھ سے پوچھا:

فقیہ عراق کون ہے؟

میں نے جواب دیا، الحسن بن ابی الحسن۔

سوال کیا: پھر ان کے بعد کس کا درجہ ہے؟

میں نے کہا "محمد بن سیرین"!

دریافت کیا، "یہ دونوں کیا تھے"؟

میں نے جواب دیا "دونوں موالی تھے"!

پھر عیسیٰ بن موسیٰ نے مجھ سے سوال کیا

مکۂ مکرمہ کے اجل فقہا کون کون سے ہیں؟

میں نے جواب دیا "عطا بن ابی رباح، مجاہد، سعید بن جبیر اور سلمان بن یسار"۔

عیسیٰ بن موسیٰ نے دریافت کیا، "اور یہ چاروں حضرات کیا ہیں"؟

میں نے جواباً کہا، "سب کے سب موالی ہیں"!

پھر عیسیٰ نے فقہائے مدینہ کے بارے میں سوال کیا اور ان کے نام دریافت کیے؛ "اچھا مدینہ کے فقہا کون کون سے ہیں"؟

میں نے بتایا، وہ ہیں "زید بن اسلم، محمد بن المنکدر اور نافع بن ابی نجیح"!

عیسیٰ نے پھر پوچھا؛ "اور یہ کون لوگ ہیں"؟

میں نے کہا "یہ بھی سب کے سب موالی ہیں"!

یہ سُن کر اس کا چہرہ متغیر ہو گیا اور کہنے لگا:

"اچھا بتائیے اہلِ قبا میں سب سے بڑا فقیہ کون ہے؟

میں نے کہا "ربیعۃ الرائی اور ابن ابی الزناد"!

اس نے دریافت کیا "یہ لوگ کیا تھے"؟

میں نے جواب دیا: "یہ بھی موالی ہی تھے"۔

یہ سُن کر اس کا چہرہ اتر گیا، پھر پوچھنے لگا: اچھا اہل یمن میں سب سے بڑا فقیہ کون ہے؟

میں نے کہا: "ابن منبہ، طاؤس اور اس کا بیٹا"۔

پھر وہ دریافت کرنے لگا: "کہ یہ لوگ کون تھے؟"
میں نے کہا: "یہ بھی موالی ہی تھے!"
یہ سُن کر اس کی رگیں پھول گئیں، اُٹھ کھڑا ہُوا، پوچھنے لگا کہ فقیہہ خراسان کون تھے؟ ان کا نام لو، !
میں نے کہا " وہ ہیں عطاء بن عبد اللہ الخراسانی"۔
کہنے لگے کہ "یہ عطاء کیا تھے؟
میں نے جواب دیا" موالی تھے"۔
اب تو غصہ سے اس کا چہرہ سیاہ ہوگیا، یہاں تک کہ مجھ پر وحشت طاری ہوگئی۔ پھر اس نے فقیہہِ شام کے متعلق سوال کیا "کون ہے شام کا فقیہہ"؟
مَیں نے کہا: "شام کے فقیہہ مکحول ہیں"۔
بھناکر سوال کیا "یہ مکحول کن لوگوں میں ہیں؟"
میں نے جواب دیا، "موالیوں میں سے"!
یہ سُن کر اس نے ایک ٹھنڈی سانس لی اور دریافت کیا کہ "فقہاءِ کوفہ کے نام تو بتاؤ"؟
بخدا اگر میں اس سے خائف نہ ہو گیا ہوتا تو ضرور حکم بن عقبہ اور حماد بن ابی سلیمان کے نام لیتا مگر اس کے چہرے پر مجھے شر کے شعلے بھڑکتے نظر آرہے تھے۔ لہٰذا میں نے ابراہیم النخعی اور الشعبی کا نام لیا۔ اس نے پوچھا:
"یہ کون لوگ ہیں؟"
مَیں نے عرض کیا، "یہ دونوں تو عرب ہیں"۔
بے ساختہ اُس کے منہ سے نکلا "اللہ اکبر"۔ اور پھر اس کا جوش و ہیجان ٹھنڈا پڑ گیا[1]۔

ہشام بن عبد الملک اور عطاء کے مابین سوال و جواب "مناقب ابی حنیفہ" ذلکی، میں بالکل ایسا ہی ایک واقعہ عطاء، اور ہشام بن عبد الملک کے مابین بھی بہ صورت مکالمہ امام صاحب کے بارے میں منقول ہے، جو حسب ذیل ہے:

---

[1] العقد الفرید ص۲۶۲ ج ۲ طبع ازہریہ

عطاء کہتے ہیں کہ میں رصافہ میں ہشام بن عبدالملک کے پاس گیا تو اُس نے کہا:
"عطاء کیا تمہیں علمائے امصار کے بارے میں بھی کچھ علم ہے" (کہ وہ کون اور کیا ہیں؟)
میں نے جواب دیا: "کیوں نہیں، امیر المومنین، میں بہت اچھی طرح ان سب کو جانتا ہوں"۔
ہشام نے سوال کیا: "فقیہہ اہل مدینہ کا نام بتا سکتے ہو؟"
میں نے عرض کیا: "وہ نافع مولیٰ ابن عمر تھے"۔
پھر ہشام نے پوچھا: "اور اہلِ مکہ کا فقیہہ؟"
مَیں نے کہا: "عطاء بن ابی رباح"۔
خلیفہ نے سوال کیا کہ "یہ موالی سے تھے یا عرب؟"
میں نے کہا: "نہیں، عرب نہیں، بلکہ موالی"!
پھر ہشام نے فقیہہ اہلِ یمن سے متعلق دریافت کیا: "فقیہہ اہلِ یمن کون ہے؟"
میں نے عرض کیا: "وہ طاؤس بن کیسان"!
خلیفہ نے پوچھا: "یہ موالی تھے یا عرب؟"
میں نے کہا: "وہ بھی موالی تھے"۔
اب خلیفہ نے دریافت کیا: "اہلِ یمامہ کے فقیہہ کا نام بتا سکتے ہو؟"
مَیں نے کہا: "کیوں نہیں، یحییٰ بن کثیر"!
امیرالمومنین نے دریافت فرمایا: "وہ مولیٰ یا عربی؟" میں نے عرض کیا، "جی نہیں بلکہ مولیٰ"! پھر امیرالمومنین نے فقیہہ شام کے متعلق پوچھا تو میں نے کہا: "مکحول" جو موالی سے تھے۔
عطاء کہتے ہیں کہ میں رصافہ میں ہشام بن عبدالملک (اموی خلیفہ) کی خدمت میں حاضر تھا کہ اس نے کہا:
"عطاء کیا علمائے امصار کے بارے میں بھی تم کچھ جانتے ہو؟"
مَیں نے جواب دیا: "کیوں نہیں امیرالمومنین، بہت اچھی طرح جانتا ہوں،
ہشام بن عبدالملک : فقیہہ اہلِ مدینہ کا نام لو،
عطاء : نافع مولیٰ ابن عمرؓ
ہشام بن عبدالملک : اور فقیہہ اہلِ مکہ؟
عطاء : عطا ابن ابی رباح
ہشام بن عبدالملک : مولیٰ (آزاد کردہ غلام) یا عربی؟

عطاء : "عرب نہیں، مولیٰ"

ہشام بن عبدالملک : "اور فقیہہ اہلِ یمن؟"

عطاء : "طاؤس بن کیسان"

ہشام بن عبدالملک : "مولیٰ یا عربی؟"

عطاء : "جی عرب نہیں، مولیٰ!"

ہشام بن عبدالملک : "اور فقیہہ اہلِ یمامہ؟"

عطاء : "وہ تو یحییٰ بن کثیر ہیں۔"

ہشام بن عبدالملک : "لیکن عرب ہیں یا از قبیل موالی؟"

عطاء : "جی نہیں، مولیٰ"

ہشام بن عبدالملک : "اور فقیہہ اہلِ شام؟"

عطاء : "وہ ہیں مکحول شامی"

ہشام بن عبدالملک : "عرب یا مولیٰ؟"

عطاء : "یہ بھی مولیٰ ہی تھے۔"

ہشام بن عبدالملک : "اور فقیہہ اہلِ جزیرہ"

عطاء : "وہ میمون بن مہران ہیں۔"

ہشام بن عبدالملک : "یہ کون تھے؟ عرب یا از قبیل موالی؟"

عطاء : "یہ بھی عرب نہ تھے، مولیٰ تھے۔"

ہشام بن عبدالملک : "اور فقیہہ اہلِ خراسان؟"

عطاء : "الضحاک بن مزاحم کا نام میں لوں گا۔"

ہشام بن عبدالملک : "مگر یہ بھی تو بتاؤ یہ مولیٰ تھے یہ عرب؟"

عطاء : "عرب نہیں، بلکہ مولیٰ۔"

ہشام بن عبدالملک : "اچھا اہلِ بصرہ کا فقیہہ؟"

عطاء : "الحسن اور ابن سیرین۔"

ہشام بن عبدالملک : "یہ دونوں کون تھے؟ موالی میں سے تھے یا اہلِ عرب سے؟"

عطاء : "نہیں، بلکہ دونوں موالی میں سے تھے۔"

ہشام بن عبدالملک : "اہلِ کوفہ کا فقیہ ؟"
عطاء : "ابراہیم النخعی"
ہشام بن عبدالملک : "عرب یا مولیٰ ؟"
عطاء : "عربی۔"
ہشام بن عبدالملک : "قریب تھا کہ میرا دم نکل جائے، غضب خدا کا ایک عرب بھی نہیں سب موالی ہی موالی"!

نسب کا فخر یا علم کا شرف جس عہد میں امام صاحب کی نشو و نما ہوئی اس میں اکثر فقہا موالی ہی تھے۔ اگرچہ وہ نسب کے فخر سے محروم تھے تاہم اللہ تعالیٰ نے انھیں علم کا فخر عطا کر رکھا تھا، جو نسبی فخر سے زیادہ پاکیزہ، پھلنے پھولنے والی، ہمیشہ باقی رہنے والی اور تا دیر نام نیک قائم رکھنے والی چیز ہے۔

آنحضرت ؐ کی یہ پیشین گوئی حرف بحرف سچی ثابت ہوئی کہ "علم عنقریب اہلِ فارس میں چلا جائے گا۔" چنانچہ صحیحین (بخاری و مسلم) شیرازی اور طبرانی نے روایت کیا ہے کہ آنحضرت ؐ نے فرمایا:
لَوْ كَانَ الْعِلْمُ مُعَلَّقًا عِنْدَ الثُّرَيَّا لَتَنَاوَلَهُ رِجَالٌ مِنْ أَبْنَاءِ فَارِسَ ۔ یعنی اگر (دین) ثریا پر بھی معلّق ہوگا تو ابنائے فارس میں سے کچھ لوگ اسے حاصل کر کے رہیں گے۔

کتبِ مذکورہ میں اگرچہ اس حدیث کے الفاظ مختلف ہیں لیکن مطلب سب کا ایک ہی ہے لسان نبوت کی یہ پیشین گوئی صحیح ثابت ہوئی۔ دورِ صحابہ ؓ کے بعد موالی ہی نے مسندِ علم سنبھالی۔ لہٰذا اگر امام ابو حنیفہ ؒ بھی "موالی" (یعنی عجم) سے ہوں تو یہ کچھ قابلِ تعجب نہیں ہے۔ یہی وہ لوگ تھے جو دولتِ اسلامیہ میں علمی سنگم کی حیثیت رکھتے تھے۔

اموی سلطنت کے اکثر علماء موالی تھے قبل اس کے کہ ہم حضرت امام صاحب کے نسب پر بحث ختم کریں تکمیل موضوع کے لیے ان اسباب کی وضاحت ضروری سمجھتے ہیں کہ دورِ اموی میں موالی کے اہلِ علم ہونے کا باعث کیا تھا؟

موالی کے اہل علم ہونے کے اسباب اس دور میں چند اسباب ایسے پیدا ہو گئے تھے، جن کی وجہ سے موالی دولتِ علم کے حصول میں پیش پیش رہے۔ ان میں سے چند حسبِ ذیل ہیں:

عربوں کے پاس سلطنت، موالیوں کے پاس علم: (الف) دولتِ اموی میں سیادت و سلطنت

کے مالک عرب ہی تھے اور حرب و پیکار اور جدل و نزال میں مشغول رہتے تھے۔ اسی وجہ سے وہ درس و تدریس و استفتا اور بحث و تعمق میں حصّہ نہیں لے سکتے تھے۔ موالی ان ذمہ داریوں سے بری تھے، چنانچہ درس و تدریس اور بحث و تمحیص سے اُسے پُر کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے محسوس کیا کہ جب ہم امورِ سلطنت سے محروم ہیں تو علم و معرفت کے ذریعہ کیوں نہ مجد و شرف حاصل کریں۔ حقیقت یہ ہے کہ محرومی بسا اوقات غایاتِ عظیمہ، کمالاتِ رفیعہ اور اعمالِ جلیلہ تک پہنچا دیتی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ ان موالی نے فکرِ عربی اسلامی پر تسلط حاصل کر لیا اگرچہ مادی طور پر عرب ہی غالب رہے۔

صحابہؓ کے وارثِ علم

(ب) فتوحات کے باعث صحابۂ کرام کے پاس ہر وقت موالی کا جمگھٹا لگا رہتا یہ لوگ ہر وقت ان کے دامن سے چمٹے رہتے۔ صبح و شام ان کی صحبت سے بہرہ ور ہوتے۔ صحابہ کرام کے پاس احادیث کا جو ذخیرہ تھا اُسے جمع کرتے رہے، حتیٰ کہ جب صحابۂ کرام کا دورِ گرامی ختم ہُوا تو یہی اُن کے علوم کے وارث ٹھہرے۔ انہی کے پاس صحابہؓ کے علوم کا ذخیرہ تھا، یہی وجہ ہے کہ تابعین میں اہلِ علم کی اکثریت انہی موالی پر مشتمل تھی۔

موالی اہلِ حضارت تھے

(ج) موالی کا تعلق ان اقوام سے تھا جو پرانے زمانے سے علم و ثقافت کی حامل چلی آ رہی تھیں، اسی چیز نے ان کے افکار و اذہان اور معتقدات کی تکوین پر گہرا اثر ڈالا۔ گویا علمی ذوق و شوق ان کی طبیعت اور جبلّت میں رچا اور بسا ہُوا تھا۔

ابنِ خلدون کی رائے

(د) عرب اہلِ صناعات میں سے نہیں تھے۔ اور علم ایک ایسی چیز ہے کہ اگر انسان اس کی طرف ہمہ تن متوجہ ہو جائے تو یہ اس کا اوڑھنا بچھونا بن جاتا ہے، چنانچہ ابن خلدون طویل بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"پھر ان تمام علوم نے ملکات کی حیثیت اختیار کر لی جو تعلیم و تعلّم کے محتاج ہوتے ہیں۔ اس طرح وہ صنائع میں داخل ہو گئے اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ صنائع کا تعلق شہریت کے ساتھ ہے، اس لیے ان علوم نے حضارت کا لباس پہن لیا، اس زمانے میں اہلِ حضارت عجم تھے یا ان کے ہم جنس موالی تھے۔ جہاں تک عربوں کا تعلق ہے انھیں حضارت سے دُور کا واسطہ بھی نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان علوم کو موالی نے سنبھالا اور عرب لوگ ان سے اجنبی ہی رہے"!

امام صاحب کی نشو و نما کوفہ میں ہوئی اور وہیں تربیت پائی۔ عمر کا بیشتر حصہ متعلّم، معلّم اور مجادل کی حیثیت سے یہیں (کوفہ میں) بسر کیا۔

جو مصادر اور ماخذ ہمارے سامنے ہیں انھیں پیش نظر رکھتے ہوئے امام صاحب کے والد کی زندگی کے تفصیلی کوائف تو معلوم نہیں ہو سکے اور نہ یہ پتہ چل سکا ہے کہ وہ کیا کاروبار کرتے تھے، ہاں ان کے بعض حالات کی طرف اشارہ ضرور ملتا ہے جس سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ وہ تونگر اور تجارت پیشہ ہونے کے علاوہ اچھے مسلمان تھے۔

چنانچہ سیرت امام ابو حنیفہ رح پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں سے اکثر میں یہ لکھا گیا ہے کہ امام صاحب کے پدر بزرگوار نے صغر سنی میں حضرت علی بن ابی طالب سے ملاقات کی اور ان کے جد امجد نے نوروز کے دن حضرت علی رض کی خدمت میں فالوذج (شاہی حلوی) بطور ہدیہ پیش کیا تھا[1]، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کا خاندان اتنا دولت مند تھا کہ خلیفۂ وقت کی خدمت میں شاہی حلوی بطور ہدیہ کے پیش کرتا تھا جو اس زمانے میں اہل ثروت ہی کے دسترخوان پر چنا جاتا تھا۔

روایت ہے کہ حضرت علی رض نے ثابت (امام صاحب کے والد) اور ان کی اولاد کے حق میں دعائے خیر و برکت کی[2]، جس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ امام صاحب کے والد اس دعا کے وقت مسلمان تھے اور کتب تاریخ میں بصراحت موجود ہے کہ ثابت مسلمان گھرانے میں پیدا ہوئے تھے۔ پس ثابت ہوا کہ امام ابو حنیفہ رح کی ولادت ونشأت بھی خالص اسلامی گھرانے میں ہوئی تھی۔ یہ بات تمام علماء تسلیم کرتے ہیں۔ سوا چند شاذ لوگوں کے، سو ان کا قول یکسر ناقابلِ التفات ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب نے قبل اس کے کہ علماء کی مجلس میں حاضری دی ہو، بازار اور کاروبار سے ربط پیدا کیا، انھوں نے عمر عزیز کا معتد بہ حصہ تجارت کے پیشے میں گزارا۔ اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب کے والد تاجر تھے اور غالب گمان یہ ہے کہ وہ خز کی تجارت کرتے تھے۔ امام ابو حنیفہ رح کو بھی یہ پیشہ اپنے والد سے ورثے میں ملا تھا جیسا کہ ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے اور اب تک ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب نے خالص اسلامی گھرانے میں تربیت پائی اور ان کا خاندان مالدار اور تجارت پیشہ تھا۔

حفظِ قرآن اور قرأت ہمارا خیال ہے کہ امام صاحب سب سے پہلے حفظِ قرآن کی طرف متوجہ ہوئے جیسا کہ دیندار گھرانوں میں رواج ہے اور اس کی شہادت خود امام صاحب کی زندگی سے بھی ملتی ہے۔ وہ قرآن پاک کی کثرت سے تلاوت کیا کرتے تھے۔ چنانچہ مروی ہے کہ

---

[1] ملاحظہ ہو الخطیب ص ۳۲۶ ج ۱۳ مترجم

[2] الخیرات الحسان ص ۲۶۵ مطبع خیریہ

ماہِ رمضان میں ساٹھ مرتبہ ختم کرتے تھے۔ اس روایت میں اگرچہ کچھ مبالغہ آمیزی پائی جاتی ہے مگر یہ بہرحال ثابت ہوتا ہے کہ وہ تلاوتِ قرآن کریم کثرت سے کیا کرتے تھے۔ متعدد روایتوں سے ثابت ہے کہ امام صاحب نے امام عاصم سے قرأت حاصل کی تھی جن کا شمار قرّاءِ سبعہ میں ہوتا ہے۔[1]

کوفہ کی اہمیت

اس زمانے میں کوفہ حضرت امام کے مولد و موطن کا شمار عراق کے عظیم المرتبت شہروں میں ہوتا تھا بلکہ وہ عراق کے دو عظیم الشان شہروں میں سے ایک تھا۔ عراق مِلَلِ مختلفہ، فرقِ متعددہ اور اصحابِ فکر و خیال کا گہوارہ تھا۔ وہ قدیم تمدنوں کا مرکز رہ چکا تھا۔ اسلام سے پہلے اس علاقے میں سریانی پھلے پھولے۔ انھوں نے بہت سے مدرسے قائم رکھے تھے اور لوگوں کو فلسفۂ یونان اور حکمتِ پارس کا درس دیا کرتے تھے۔ علاوہ ازیں اسلام سے قبل وہاں عیسائی مذاہب کے فرقے بھی موجود تھے، جن کے مابین عقائد کے بارے میں جدل و پیکار کا سلسلہ قائم رہتا تھا۔

ظہورِ اسلام کے بعد عراق مختلف اقوام کا ملغوبہ نظر آنے لگا، آراء و فتن ظاہر ہونے لگے۔ سیاسیات اور عقائد کی آویزشیں، شیعہ، خوارج اور معتزلہ وغیرہا فرقے جمع ہو گئے، تاہم وہاں مجتہد تابعین کا بھی ایک گروہ موجود تھا جنھوں نے صحابۂ کرام سے فیض حاصل کیا تھا ایک طرف علوم دینیہ کا چشمہ جاری تھا تو دوسری طرف مسائلِ متنازعہ اور آراء متضاربہ کی جلوہ نمائی اور کارفرمائی بھی نظر آتی تھی۔

حضرت امام صاحب نے شعور کی آنکھیں کھولیں تو ان کی چشمِ تماشا نے یہ کارفرمائیاں اور جلوہ نمائیاں دیکھیں۔ ان کے باہم منازعات کو دیکھا، آراء پر غور کیا، انھیں پرکھا، عنفوانِ شباب کا دور تھا۔ خود بھی میدان میں اُتر آئے اور جدل و منازعت میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینے لگے، اپنے ذہن کی رسائی کی مدد سے اصحابِ اہواء کا مقابلہ کیا۔ مگر ان سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ اپنے پیشے اور اپنے کاروبار میں بھی مشغول و منہمک رہے۔ علماء کی خدمت میں کم ہی حاضر ہوتے، لیکن یہ بھی نہ تھا کہ بالکل نہ جاتے ہوں۔ طبقۂ علماء کے بعض اصحابِ فراست نے ان میں ذکاوت و ذہانت کے آثار تاڑ لیے اور محسوس کیا کہ یہ جوہرِ قابل ہے ایک روز چمکے گا، کسی نے صلاح دی کہ جس طرح اپنا کاروبار کرتے ہو، اسی طرح کچھ وقت علماء کی خدمت میں بھی حاضر رہا کرو۔ چنانچہ امام صاحب روایت فرماتے ہیں کہ:

"ایک روز میں امام شعبی کے پاس سے گزرا۔ وہ بیٹھے ہوئے تھے مجھے اپنے پاس بلا لیا اور پوچھا "ادھر کس کے پاس آیا جایا کرتے ہو"۔ میں نے کہا "یونہی ذرا بازار میں

---

[1] الخیرات الحسان ص ۲۶۵ مطبع خیریہ

گشت لگالیتا ہوں۔"

فرمایا "میں بازار کے متعلق نہیں دریافت کرتا - میرا مطلب یہ ہے کہ علماء میں سے کس کے پاس آیا جایا کرتے ہو؟"

میں نے عرض کیا علماء کی خدمت میں تو حاضری کا بہت کم موقع ملتا ہے۔"

فرمانے لگے ایسی غفلت نہ کرو علم اور علماء کی مجلس میں بیٹھا کرو؛ تمھارے اندر مجھے ذہانت اور بیدار مغزی کے آثار نظر آتے ہیں۔"

چنانچہ امام صاحب فرماتے ہیں "میرے دل میں یہ بات اتر گئی، میں نے بازار میں آنا جانا کم کر دیا اور علم حاصل کرنے لگا اور اللہ تعالیٰ نے ان کی نصیحت سے مجھے بہت فائدہ پہنچایا[1]۔"

اس داستان کی عبارت و اشارت سے جو امور واضح ہوتے ہیں یہ ہیں:

(۱) ——— امام صاحب شروع شروع میں صرف کاروبار میں منہمک رہا کرتے تھے۔ علماء کی صحبت میں بہت کم آنا جانا تھا۔ شروع شروع میں ان کا مقصد ایک تاجر بننا تھا نہ کہ عالم دین بن کر فقہ و استنباط کی دنیا میں قدم رکھنا۔

(۲) ——— شروع ہی سے امام صاحب میں ذکاوت اور قوت فکر کے آثار ہویدا تھے جو دیکھنے والے کو اپنی طرف متوجہ کر لیتے تھے، حتیٰ کہ شعبی نے ان سے اس بارے میں گفتگو کی۔

مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب امام صاحب علماء کے پاس بہت کم آتے جاتے تھے تو ان کے نزوع علمی اور اتجاہِ فکری، یعنی علمی و فکری رجحان کا اندازہ کس طرح ہوا؟

بات یہ ہے کہ اس وقت عراق پر جو فکری فضا طاری تھی اور جس طرح وہاں مختلف گروہ باہم فکری جدال و پیکار میں مصروف تھے، ان مباحث میں بعض اوقات امام صاحب بھی بطور مشغلہ شریک ہو جایا کرتے تھے اور بازار یا مجالس میں اہلِ ہواء کے ساتھ مناظرہ بازی کیا کرتے تھے، جیسا کہ نوجوانی کے زمانے میں وہ منچلے لوگ کیا کرتے ہیں جو خاندانی اور آبائی طور پر علم و معرفت سے کسی نہ کسی درجے میں وابستہ رہے ہوں، یہاں تک کہ امام شعبی اور اسی طرح دوسرے اہلِ علم کو اس طرف توجہ ہوئی اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب اپنے آراء و افکار میں جماعت (اہل سنت و الجماعت) کے قریب رہتے تھے۔

---

[1] مناقب ابو حنیفہ للمکی ص۵۹ ج ۱

اور اس جائزۂ استفادہ سے بعد نہیں اختیار کرتے تھے ۔ امام صاحبؒ کے اکثر سوانح نگاروں کا قول ہے کہ امام صاحب نے علم کلام سے اپنی زندگی کا آغاز کیا ۔ وہ کلامی مسائل پر اکثر غور کیا کرتے اور کلامی فرقوں کے سربراہوں اور سرداروں سے ان کے افکار و آراء سے اختلاف کرتے ہوئے اکثر الجھ پڑتے ۔

(۳) ——— شعبی کی نصیحت کام کرگئی، اب ہمہ تن امام صاحب علم کی طرف متوجہ ہوئے اور کاروبار سے جی اچاٹ ہونے لگا ۔ علماء کی مجلسیں جذب و شوق کا مرکز بن گئیں ۔ مطلب یہ نہیں کہ انھوں نے تجارت اور کاروبار کی بساط الٹ دی ۔ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ علمی مشاغل کے ساتھ ساتھ وہ کاروبار بھی کرتے رہتے تھے ۔ کاروبار میں بعض ایسے لوگ ان کے شریک کار تھے جن پر انھیں کلی اعتماد تھا وہ صرف اپنے کاروبار کا جائزہ لینے کی غرض سے بازار میں آمد و رفت رکھتے تھے ۔ اس طرح تمام روایتوں میں تطابق پیدا ہو جاتا ہے اور حتی الامکان تناقض رفع ہو جاتا ہے ۔

تحصیلِ علم

ذوق وشوق، سعی وجہد، اساتذہ اور شیوخ

حلقۂ علما میں شرکت

الشعبی کی نصیحت اور ہدایت سے متاثر ہو کر امام ابو حنیفہؒ نے اپنی پوری توجہ حصولِ علم پر صرف کر دی اور علمائے کرام کے حلقوں میں مستقل طور پر انھوں نے نشست و برخاست اور استفاضے و استفادے کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام صاحب نے اس سلسلے میں کس فریق کی طرف توجہ کی؟

عصرِ ابو حنیفہؒ کے علمی حلقے جیسا کہ مصادرِ تاریخی سے مستنبط ہوتا ہے اس زمانے میں جو امام صاحب کا زمانہ تھا، تین طرح کے حلقے ——— جنھیں مکاتبِ فکر کہہ لیجیے ——— قائم تھے۔

(۱) ——— اصولِ عقائد میں مذاکرات کے حلقے جو فرقِ مختلفہ نے قائم کر رکھے تھے۔

(۲) ——— احادیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی روایت سے متعلق مذاکرات کے حلقے (جو محدثین کی سرکردگی میں قائم تھے)۔

(۳) ——— کتاب و سنت سے استنباطِ فقہ اور پیش آمدہ حوادث میں افتا کے حلقے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام صاحب نے جب تحصیلِ علم کی ابتدا کی تو ان تینوں گروہوں میں سے پہلے کس گروہ کا رُخ کیا؟

اس بارے میں ہمارے سامنے تین روایتیں موجود ہیں۔ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب اس دور کے علومِ مروجہ سے فارغ ہونے کے بعد علمِ فقہ کی طرف متوجہ ہوئے اور دوسری دو روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے پہلے پہل علمِ کلام اور فرقِ کلامیہ کے ساتھ بحث و مجادلہ اختیار کیا پھر مشیتِ ایزدی نے انھیں علمِ فقہ کی طرف متوجہ کر دیا اور وہ اس میں ہمہ تن مصروف

ہو گئے۔

مذکورہ تینوں روایات حسب ذیل ہیں[1]:

فقہ کی طرف رغبت کس طرح ہوئی؟

(۱)———— متعدد طرق سے مروی ہے، جن میں سے ایک روایت قاضی ابو یوسفؒ کی ہے کہ امام صاحب سے سوال کیا گیا:

"آپ علم فقہ کی طرف کیسے مائل ہوئے؟"

امام صاحب نے جواب میں فرمایا:

"توفیق تو بس خدا ہی کی طرف سے عطا ہوتی ہے، جو تعریف کا مستحق اور ہر حمد کا سزاوار ہے۔ البتہ قصہ یوں ہے کہ جب میں نے تحصیلِ علم کا ارادہ کیا تو تمام علوم کو اپنا نصب العین بنا لیا اور ایک ایک کر کے ہر فن کو پڑھا اور ہر ایک کے انجام اور فائدے پر غور و فکر کیا۔ چنانچہ میں نے علمِ کلام پر غور و خوض کیا تو اس نتیجے پر پہنچا کہ اس علم کا انجام بُرا ہے اور فائدہ کم۔ انسان اس میں کمال بھی حاصل کرے تو برملا گفتگو نہیں کر سکتا اور بدگمانیوں کا نشانہ بنتا ہے اور اسے صاحب ہویٰ (بدعتی) کہا جاتا ہے۔

پھر میں نے ادب و نحو پر غور کیا تو اس نتیجے پر پہنچا کہ ان کی تحصیل کے بعد یہ ہو گا کہ چند لڑکوں کو نحو و ادب کی تعلیم دینا پڑے گی۔ پھر علمِ شعر کے معاملہ پر غور کیا تو مدح و ہجا، کذب بیانی اور تمزیقِ دین کے علاوہ اس میں کوئی چیز نظر نہ آئی۔ پھر علمِ قرأت کے معاملے میں غور کیا تو اس نتیجے پر پہنچا کہ اس کی تحصیل کے بعد یہی ہو گا کہ چند نوخیز لڑکے مجھ سے پڑھیں گے، باقی رہی قرأت کے معانی و مطالب کی تحصیل تو یہ بہت مشکل مرحلہ ہے۔ لہٰذا علمِ حدیث حاصل کرنا چاہیے۔ پھر یہ سوچا کہ حدیث کا ذخیرہ جمع کرنے کے لیے عمرِ نوح درکار ہے اور تحصیل کے بعد یہ ہو گا کہ چند نوجوان میرے گرد جمع ہو جائیں گے اور عین ممکن ہے کہ وہی لوگ مجھ پر کذب بیانی اور سوءِ حفظ کا اتہام لگانے لگیں

---

[1] یہ تینوں روایتیں تاریخ بغدادی میں طرق مختلفہ کے ساتھ مذکور ہیں اور المناقب للمکی، ابن بزازی اور خیرات الحسان میں بھی مذکور ہیں۔

اور پھر تا قیامت میرا دامن نہ چھوڑیں۔

پھر علم فقہ پر غور کیا اور حقیقت یہ ہے کہ جس قدر زیادہ غور و فکر کرتا اس علم کی عظمت جلالت شان میرے دل میں بڑھتی جاتی، اس میں کوئی عیب نظر نہ آتا، میں خیال کرتا کہ اس علم کی تحصیل کے لیے علماء، فقہاء، مشائخ وقت اور صاحب نظر بزرگوں کی مجلسوں میں بیٹھنا پڑے گا۔ ان کے اخلاق اختیار کرنے پڑیں گے۔

میں نے یہ بھی دیکھا کہ فرائض کی ادائیگی، اقامت دین اور عبادت گزاری اس علم کی معرفت کے بغیر ممکن نہیں، اس سے دنیا و آخرت کی بھلائیاں حاصل ہو سکتی ہیں۔ جو شخص اس سے دنیا کمانا چاہے وہ بھی کامیاب ہو سکتا ہے اور اس میں رفعت اور بلندی حاصل کر سکتا ہے اور جو شخص عبادت الٰہی اور خلوت نشینی کا ارادہ کرے تو عبادت الٰہی بغیر علم کے ممکن نہیں اور وہ علم، علم فقہ ہے، جو علم با عمل کا نام ہے،'

اس روایت سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت امام صاحب نے ان تمام علوم کا جائزہ لیا جو اس زمانے میں رائج تھے تاکہ کسی ایک کی تحصیل میں وقف ہو جائیں اور اس میں تخصیص پیدا کریں، اس تفصیل سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ امام صاحب نے جملہ علوم میں فی الجملہ دستگاہ حاصل کی تھی جو ان کے عہد میں مروج تھے، مگر آخر کار فقہ کے ہو رہے، لیکن غیر فقہی علوم کے فہم و اختیار اور جانچ پرکھ کے بعد!

امام صاحبؒ کی داستان اپنی زبان سے

(۲) ——— دوسری روایت یحیٰی بن شیبان کی ہے کہ امام صاحبؒ نے فرمایا:

"میں ایسا آدمی تھا جسے "علم کلام" میں جدل و مناظرہ سے بہرۂ وافر ملا تھا اس طرح ایک مدت گزر گئی۔ یہی علم تھا جس کے بل پر میں مقابلہ کرتا اور دفاع کرتا۔

اصحاب جدل و خصومات کی بہت بڑی جماعت بصرہ میں موجود تھی۔ میں تقریباً بیس مرتبہ بصرہ اسی غرض سے گیا اور وہاں کم و بیش سال سال بھر قیام کیا۔ وہاں خارجیوں کے مختلف فرقوں مثلاً اباضیہ، صفریہ سے خوب خوب مقابلے اور مناظرے کیا کرتا۔ میری نظر میں علم کلام تمام علوم عصریہ میں سب سے بہتر اور برتر تھا، میرا خیال تھا کہ یہ علم وہ ہے جو دین کی بنیاد و اساس پر گفتگو کرتا ہے۔

عمر کا ایک بڑا حصہ علم کلام کی بحثوں میں گزارنے کے بعد میں نے اپنا دل ٹٹولا اور

فکر شروع کی۔ دل نے کہا کہ آں حضرتؐ کے صحابہ کرامؓ اور تابعین جو گزر گئے ان سے کوئی ایسی بات نہیں چھوٹی جسے ہم اب اپنے دور میں پاتے ہوں حالانکہ وہ ان چیزوں کے جاننے پر زیادہ قادر تھے، زیادہ رمز شناس تھے، حقائق امور سے کہیں زیادہ واقف تھے، لیکن اس طرح کے مسائل کے بارے میں نہ انھوں نے منازعہ اور مجادلہ کیا، نہ غور و فکر، نہ بحث و گفتگو، بلکہ ان سے الگ ہی رہے اور پوری سختی و شدت کے ساتھ ان میں دخیل ہونے سے لوگوں کو منع کرتے رہے۔ البتہ وہ شرائع و ابواب فقہ کے سلسلے میں ضرور غور و فکر کیا کرتے تھے اور اس بارے میں گفتگو کرتے تھے۔ باہم بیٹھ کر مذاکرہ بھی کرتے۔ ان مباحث سے متعلق لوگوں کو ابھارتے تھے۔ انہی مسائل کی انھیں تعلیم دیتے، ان کی طرف بلاتے اور ترغیب دیتے تھے۔ وہ خود بھی فتویٰ دیتے اور دوسروں سے استفتاء کرتے تھے۔ سابقین الی الاسلام کا دور یعنی صدر اوّل اسی حال میں گزر گیا۔ بعد میں تابعین کرام بھی اسی نقش قدم پر چلے۔

جب یہ حالات ہم پر منکشف ہوئے، جو میں نے بیان کیے ہیں تو علم کلام کی منازعت کج بحثی اور غور و فکر سے میں نے دست کشی اور بے تعلقی اختیار کر لی۔ فقہ کی معرفت کو کافی سمجھا اور منہاج سلف کی طرف لوٹ پڑا، سلف کی راہ اختیار کی اور سلف کے علوم حاصل کرنے شروع کر دیے اور اہل معرفت کے ساتھ مجالست اختیار کی۔

میں نے دیکھا کہ جو لوگ کلامی مسلک اختیار کیے ہوئے ہیں اور اس میں مجادلہ کر رہے ہیں نہ تو ان کی وضع پرانے لوگوں کی سی ہے اور نہ اُن کا طریقہ صالحین کا ہے۔ میں نے دیکھا کہ ان کے دلوں میں سختی اور غلظت پائی جاتی ہے۔ ان لوگوں کو کتاب و سنّت اور سلف صالح کے خلاف بات کہنے میں ذرا باک نہیں ہے نہ یہ ورع و تقویٰ کی نعمت سے بہرہ ور ہیں!

(۳) —— تیسری روایت حضرت امام صاحب کے تلمیذ زفر بن ہذیل کی ہے وہ فرماتے ہیں:

"مَیں نے امام ابو حنیفہؒ سے سُنا، وہ فرماتے تھے کہ ابتدا میں مَیں علم کلام میں غور و فکر کیا کرتا تھا یہاں تک کہ اس فن میں مَیں نے اتنا بلند مرتبہ حاصل کر لیا کہ لوگ میری طرف انگلیاں اٹھانے لگے۔

ہم حماد بن ابی سلیمان کے حلقۂ درس کے قریب ہی بیٹھا کرتے تھے۔ ایک دن

ایک عورت آئی اور اس نے دریافت کیا کہ ایک مرد نے لونڈی سے نکاح کر رکھا ہے، وہ اسے سنت کے مطابق طلاق دینا چاہتا ہے تو کتنی طلاقیں دے؟

میں نے کہا کہ حماد کے پاس جائیے اور واپسی پر مجھے بھی بتا کر جائیے۔ چنانچہ اس نے حماد سے سوال کیا تو انھوں نے کہا، حیض و جماع سے پاک ہونے کی حالت میں اسے ایک طلاق دے پھر اُسے چھوڑ دے یہاں تک کہ دو طہر گزر جائیں جب دوسرے طہر سے پاک ہو کر غسل کرے پھر اس سے نکاح حلال ہے"۔ واپسی میں عورت نے مجھے یہ مسئلہ بتایا، میں نے کہا کہ اب مجھے علم کلام کی ضرورت نہیں ہے میں اٹھا اور حماد کے حلقۂ درس میں شریک ہو گیا۔ ان سے مسائل سننے لگا اور یاد رکھنے لگا، جب دوسرے دن ان مسائل کا اعادہ کرتے تو وہ مجھے ازبر ہوتے اور دوسرے ساتھیوں سے بھول چوک ہو جاتی۔ یہ دیکھ کر حماد نے کہا کہ آیندہ سے صدرِ حلقہ میں میرے سامنے ابو حنیفہ رح کے سوا کوئی دوسرا شخص نہ بیٹھا کرے۔"

ہر سہ روایات میں توافق و تطابق یہ تینوں روایتیں متعدد طرح سے مروی ہیں۔ ایجاز و اطناب کے لحاظ سے ان کے الفاظ میں اگرچہ اختلاف پایا جاتا ہے، مگر بلحاظ معانی تینوں متفق ہیں۔

پہلی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے مروجہ علوم میں استعداد حاصل کرنے کے بعد آغاز ہی سے علم فقہ اختیار کر لیا۔

دوسری دونوں روایتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے پہلے علم کلام سے دلچسپی لی، بعد ازاں اسے چھوڑا اور علم فقہ کی طرف مائل ہو گئے۔

مگر ان روایات میں تطبیق کچھ ایسی مشکل نہیں۔ پہلی روایت علم کلام کے تعلّم اور مسائلِ کلامی میں مجادلہ و مناظرہ اور مناقشات کی نفی نہیں کرتی بلکہ اس سے اشارۃً یہی معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے علم کلام کی تحصیل کی اور دوسری دونوں روایتوں میں تصریح پائی جاتی ہے کہ امام صاحب علم کلام میں مجادلہ و مناظرہ کیا کرتے تھے اور اس میں لطف محسوس کیا کرتے تھے یہاں تک کہ مختلف فرقوں سے مناظرہ و مناقشے کے لیے بصرہ تک تشریف لے جاتے۔

جو بات پہلی روایت سے اشارۃً سمجھی جاتی ہے، دوسری روایتوں میں وہ چیز صراحت کے ساتھ

مذکور ہے اور تینوں روایتیں اس پر متفق ہیں کہ بعد ازاں امام صاحب ہمہ تن فقہ کی تحصیل و تکمیل میں مشغول ہو گئے۔

امام صاحبؒ اور علوم عصریہ

مندرجہ بالا تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب کو وقت کے تمام علوم میں دسترس حاصل تھی، پہلے انھوں نے امام عاصم کی قرأت کے مطابق قرآن پاک حفظ کیا۔ علم حدیث، ادب و شعر اور نحو وغیرہا تمام علوم میں بقدرِ ضرورت مہارت حاصل کی، مسائلِ اعتقادیہ میں مختلف فرقوں کے ساتھ مجادلہ کیا، ان مناقشات کے لیے بصرہ تک پہنچے، کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا کہ جدل و پیکار کے لیے سال سال بھر مقیم رہتے، مگر آخر کار فقہ کے لیے وقف ہو گئے۔

اصولِ عقائد میں امتیاز

امام صاحب شروع میں بہ سلسلۂ اصولِ عقائد مصروفِ جدل و مناقشہ رہے حتیٰ کہ اس فن میں بڑا مرتبہ حاصل کر لیا، فہم اصولِ دین میں وہ ایک مستقل مسلک کے بانی بن گئے بلکہ واقعات سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ علمِ فقہ کی طرف ہمہ تن یکسو ہونے کے بعد بھی کبھی کبھی ترنگ اٹھتی تو حسبِ ضرورت اصولِ دین میں مجادلہ بھی کر لیا کرتے۔

چنانچہ ایک دفعہ امام صاحب مسجد میں تھے کہ اچانک خوارج گھس آئے اور اُن کے حلقۂ درس میں بیٹھ گئے۔ امام صاحب نے ان سے خوب بحث کی[ل] اسی طرح بعض غالی شیعوں نے بھی آپ سے مباحثہ کیا

[ل]

خوارج سے امام صاحب کا مناظرہ

ذیل میں ہم ایک مناظرہ نقل کرتے ہیں، یہ اس وقت کا ہے جب امام صاحب پورے طور پر فقہ میں مصروف و منہمک ہو گئے تھے۔ مناظرہ کی بنیاد ارتکابِ گناہ کبیرہ کا مسئلہ تھا، خوارج کا عقیدہ تھا کہ مرتکبِ گناہ کبیرہ کافر ہو جاتا ہے۔

چنانچہ روایت ہے کہ ایک مرتبہ خوارج کا ایک گروہ امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا۔ ان لوگوں نے کہا:

" مسجد کے دروازے پر دو جنازے رکھے ہیں، ایک شرابی کا ہے، جس کی موت کثرت شراب نوشی کے باعث ہوئی۔ دوسرا ایک زانیہ کا ہے جو حاملہ ہوئی اور خودکشی کر لی۔

امام صاحب نے سوال کیا " یہ دونوں جنازے کس ملت کے لوگوں کے ہیں؟ کیا یہ یہودی تھے؟

خوارج نے جواب دیا، نہیں، یہودی تو نہیں تھے "!

(باقی حاشیہ صفحہ ۴۵ پر)

مگر آخر کار امام صاحب نے انھیں قائل کر لیا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۴) امام صاحب نے دریافت فرمایا: "تو کیا عیسائی تھے؟"
خوارج نے کہا: "عیسائی بھی نہیں تھے۔"
امام صاحب نے پوچھا: "تو شاید مجوسی ہوں گے؟"
خوارج نے جواب میں کہا: "مجوسی بھی نہیں تھے۔"
امام صاحب نے استفسار کیا: "تو آخر کس ملت کے فرد تھے یہ لوگ؟"
خوارج نے بتایا: "یہ جنازے اس ملت کے لوگوں کے ہیں جو شہادتیں ——— اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَ اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ وَ رَسُوْلُهٗ ——— کی معترف ہے۔
امام صاحب نے ارشاد فرمایا: "اچھا یہ بتاؤ کہ یہ شہادت ایمان کا کتنا حصہ ہے؟ آیا تیسرا، چوتھا یا پانچواں؟"
خوارج گویا ہوئے: "ایمان کے اس طرح ٹکڑے اور حصے نہیں کیے جا سکتے۔"
امام صاحب نے کہا: "یہ بات ہے تو بتاؤ اس کلمۂ شہادت کا ایمان کے ساتھ کیا تعلق ہے؟" خوارج نے جواب دیا: "یہی تو ایمان ہے۔"
امام صاحب نے اب کہا: "جن لوگوں کو تم مسلمان سمجھتے ہو، اور جن کے ایمان کا اقرار کرتے ہو پھر ان کے بارے میں مجھ سے یہ سوال کیسا؟"
اب خوارج نے کہا: "اچھا یہ بات چھوڑیئے، یہ ارشاد فرمایئے یہ دونوں اہلِ جنت ہیں یا اصحابِ دوزخ؟"
امام صاحب نے جواب دیا: "تم کسی طرح نہیں سمجھتے تو میں ان دونوں کے بارے میں نبی اللہ ابراہیم کا قول دوہراؤں گا جو انھوں نے ان سے بڑے مجرموں کے بارے میں فرمایا تھا:

فَمَنْ تَبِعَنِیْ فَاِنَّهٗ مِنِّیْ وَ مَنْ عَصَانِیْ فَاِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ۔

یعنی: اے اللہ، جو میری پیروی کرے وہ میرا ہے، جو میری نافرمانی کرے تو بیشک مغفرت کرنیوالا اور رحم کرنیوالا تو ہے۔
اور میں ان دونوں (شرابی اور زانیہ) کے بارے میں نبی اللہ عیسیٰ کا قول بھی دہراؤں گا جو انھوں نے ان دونوں سے کہیں بڑے مجرموں کے لیے کہا تھا:

اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ، وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَكِیْمُ۔

یعنی: اے اللہ اگر تو ان پر عذاب کرے تو یہ تیرے ہی بندے ہیں اور اگر تو ان کی مغفرت کر دے تو بیشک تو غالب اور حکمت والا ہے۔

(باقی حاشیہ صفحہ ۴۶ پر)

یہ مناظرے اس دور کے ہیں جب امام صاحب کلیۃً فقہ کی طرف مائل ہو چکے تھے، مگر اصولِ عقائد میں بعض اوقات مجادے کے باوجود اپنے اصحاب اور مقربین کو بحث و جدل میں الجھنے سے منع فرمایا کرتے تھے۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ انھوں نے اپنے صاحبزادے حمّاد کو علمِ کلام میں مناظرہ کرتے ہوئے دیکھا تو منع کر دیا۔ لوگوں نے کہا کہ حضرت آپ خود تو مناظرے کرتے ہیں اور ہمیں منع کرتے ہیں۔ اس پر امام صاحبؒ نے جواب دیا:

"مناظرہ کرتے وقت ہماری حالت تو یہ ہوتی تھی کہ گویا ہمارے سروں پر پرند بیٹھے ہیں، اس اندیشے سے کہ کہیں ہمارا مدِّمقابل لغزش نہ کھا جائے اور تمھاری کوشش ہی صرف یہ ہوتی ہے کہ مدِّمقابل لغزش کھائے۔ جو شخص اپنے مقابل کو مبتلائے لغزش کرنے کے لیے مناظرہ کرتا ہے گویا وہ اسے کفر میں مبتلا کرنا چاہتا ہے اور جو شخص کسی کو مبتلائے کفر کرنا چاہتا ہے وہ اپنے حریف سے پہلے خود کفر میں مبتلا ہو جاتا ہے[۱]۔"

خلاصۂ بحث

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ ——— جیسا کہ مختلف روایات سے اشارۃً اور اکثر روایات سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے ——— نے مسائلِ اعتقادیہ میں جدال کے ساتھ اپنی علمی زندگی شروع کی جسے اُجمل علمِ کلام کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ مختلف فرقوں کے ساتھ مجادلہ و مقابلہ کرتے رہے۔ پھر آخر کار علمِ فقہ کی طرف مائل ہو گئے اور اپنی تمام فکری کوششوں کو اس کے لیے وقف کر ڈالا۔ اس اثنا میں بعض اوقات جب فکری مجبوری یا احقاقِ حق کی صورت پیش آتی تو عقائد میں بھی مجادلہ کر لیتے۔

علمِ فقہ کی تحصیل

امام ابو حنیفہؒ مسائلِ کلامیہ کی کنہ و حقیقت تک پہنچنے کے بعد علمِ فقہ کی طرف متوجہ ہوئے اور وقت کے مشائخ کبار کے سامنے فنِ افتاء سے متعلق تحصیل شروع کی

(بقیہ حاشیہ ص۴۵) اور میں ان دونوں (شرابی اور زانیہ) کے بارے میں وہی کہوں گا جو نبی اللہ نوحؑ نے کہی تھی۔ نوحؑ کی قوم نے ان سے کہا تھا:

أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ؟

یعنی ہم (اشراف قوم) تم پر ایمان لے آئیں حالانکہ نیچ لوگ کے سوا تمھارا کوئی پیرو نہیں ہے؟

اس کے جواب میں نوح علیہ السلام نے فرمایا تھا:

فما علی بما کانوا یعملون ان حسابھم الا علی ربی لو تشعرون وما انا بطارد المومنین۔

یہ سن کر خوارج نے ہتھیار رکھ دیے۔

[۱] مناقب ابو حنیفہ از ابن بزازی ص۱۲۱ ج ۱۔

ان میں ایک استاد کو انھوں نے خاص کر لیا۔ اخذ و تخریج کے سلسلے میں اسی سے کسبِ فیض و استفادہ کرتے رہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب اس طریق کو مفید محسوس کرتے تھے ان کا خیال تھا کہ گو طالبِ فقہ کو مختلف مشائخ سے استفادہ ضرور کرنا چاہیے اور اس ماحول میں زندگی بھی بسر کرنا چاہیے مگر اسے کسی ایک ممتاز فقیہ کے دامن سے وابستہ ہو جانا چاہیے جو دقیق مسائل میں رہنمائی کرے اور جس کے تخرج پر اعتماد کامل ہو۔ اس زمانے میں کوفہ ـــــ اسی طرح فقہائے عراق کا مرکز بنا تھا جس طرح کہ بصرہ مختلف فرقِ کلامیہ اور اصولِ اعتقادیہ میں جدل و پیکار کرنے والوں کا دنگل تھا۔ اسی فکری سوسائٹی کا ان پہ بہت گہرا اثر تھا حتیٰ کہ وہ خود اس کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

"میرے دن معدنِ علم و فقہ میں گزر رہے تھے، اہلِ علم کی مجالس میں بیٹھتا رہا اور وہاں کے فقہا میں سے ایک فقیہ کے دامن سے وابستہ ہو گیا۔"

حمّاد کی شاگردی چنانچہ امام صاحبؒ نے حمّاد بن ابی سلیمان کی شاگردی اختیار کی اور فقہ کا علم ان سے حاصل کرنا شروع کیا، جب تک حمّاد اس جہان سے گزر نہ گئے، امام صاحبؒ نے ان کا دامن نہ چھوڑا۔

اس سلسلے میں تین امور خاص طور پر توجہ طلب اور قابلِ غور ہیں :

(۱) ـــــ جب امام صاحب نے حمّاد نے حلقۂ درس کا التزام کیا اور علمِ فقہ کی طرف متوجہ ہوئے، اس وقت ان کی عمر کتنی تھی؟

(۲) ـــــ مسندِ درس پر جب متمکن ہوئے اس وقت عمر کتنی تھی؟

(۳) ـــــ کیا حمّاد سے جو اتصالِ علمی قائم رکھا وہ برتمامہ انہی سے تھا اور دوسرے استفادہ نہیں کیا؟ اور نہ فقہ حمّاد کے علاوہ کسی اور مسلکِ فقہی کا درس لیا؟

اب ہم علی الترتیب ان سوالات کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

پہلا سوال کہ علمِ فقہ کی طرف متوجہ ہونے یا حمّاد کی شاگردی اختیار کرنے کے وقت ان کی عمر کیا تھی؟ اس پہ مبنی ہے کہ تدریس کی مسند پر جب وہ متمکن ہوئے تو اس وقت ان کی عمر کیا تھی؟ اور یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں۔ معلوم و معروف واقعہ ہے۔ جملہ روایات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابوحنیفہؒ حمّاد کی موت تک ان کے دامنِ علم سے وابستہ رہے، پھر استاذ کی وفات کے بعد مستقل طور پر درس و تحصیل میں مشغول ہو گئے اور حماد کی موت کی وجہ سے جو خلا پیدا ہو گیا تھا اُسے پُر کیا۔

حماد سنہ ۱۲۰ھ میں فوت ہوئے، گویا ان کی وفات کے وقت امام صاحب کی عمر چالیس برس کی

تھی، اس سے معلوم ہُوا کہ امام صاحب نے درس و تدریس کا کام مستقل طور پر چالیس سال کی عمر میں شروع کیا۔ جب جسمانی اور عقلی اعتبار سے وہ حدِ کمال کو پہنچ چکے تھے۔ اس سے قبل بھی تدریس میں مشغول ہوجانے کا خیال کئی مرتبہ ہُوا، لیکن یہ ارادہ قوت سے عمل میں نہ آسکا۔

اُستاد اور شاگرد کے تعلقات

چنانچہ امام زفر سے مروی ہے کہ امام صاحبؒ نے اپنے شیخ حماد سے اپنا ربط و صلہ بیان کرتے ہُوئے فرمایا:

"میں دس سال تک ان کی صحبت میں رہا، پھر درس و تدریس کی خواہش ہوئی اور ارادہ کیا کہ استاد سے الگ اپنا مستقل حلقۂ درس قائم کروں، ایک روز شام کو یہ عزم لے کر اپنے مکان سے نکلا کہ آج تو بس یہ کام شروع کر ہی دوں گا، مگر مسجد میں داخل ہوتے ہی جب استاد پر نظر پڑی تو دل نے گوارا نہ کیا کہ ان سے الگ ہوجاؤں، چنانچہ پھر جاکر ان کی مجلس میں بیٹھ گیا۔

"اسی رات بصرہ سے ان کے رشتہ دار کی خبرِ مرگ آئی، جس کا اُن کے سوا کوئی وارث نہ تھا، چنانچہ انھوں نے مجھے اپنا قائم مقام بنایا اور خود بصرہ روانہ ہوگئے وہ رخصت ہُوئے ہی تھے کہ میرے پاس ایسے مسئلے لائے گئے، جن کے بارے میں ان سے میں نے کچھ نہیں سُنا تھا، میں جواب دیتا رہا مگر ساتھ ہی ان جوابات کو قلمبند بھی کرتا رہا۔ جب وہ واپس آئے تو سارے مسائل، جن کی تعداد ساٹھ کے قریب تھی، ان کے حضور میں پیش کیے۔ انھوں نے چالیس کے جوابات میں میرے ساتھ اتفاق کیا اور باقی بیس سے اختلاف کا اظہار فرمایا، اس روز سے میں نے قسم کھالی کہ جب تک یہ وفات نہیں پا جاتے ان کا ساتھ نہیں چھوڑوں گا۔ چنانچہ جب تک ان کی وفات نہیں ہوگئی میں نے اُن سے علٰحدگی نہیں اختیار کی۔"[1]

یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ امام صاحبؒ ۱۸ سال تک حمّاد کے ساتھ رہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

"مَیں بصرہ پہنچا تو میرے دل میں یہ زعم تھا کہ جو سوال بھی مجھ سے کیا جائے گا، اس کا جواب بہ آسانی دے سکوں گا، مگر جب لوگوں نے مجھ سے اس طرح کے سوالات کیے جن کا جواب دینا میرے بس سے باہر تھا تو میں نے اپنے دل میں عہد کرلیا کہ حمّاد کی وفات

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۳۳ ج ۱۳

تک ان کا ساتھ نہیں چھوڑوں گا، چنانچہ اٹھارہ سال تک میں ان کی صحبت میں رہا۔[۱]

جب واقعہ یہ ہے کہ امام صاحب اٹھارہ سال تک حماد کی صحبت میں رہے اور حماد کی موت کے وقت ان کی عمر چالیس برس کی تھی تو گویا جب انھوں نے حماد کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا تو ان کی عمر بائیس سال کی تھی، چالیس سال کی عمر تک پڑھنے کے بعد انھوں نے مستقل طور پر تدریس کا مشغلہ اختیار کر لیا اور اپنا مستقل حلقہ بنا کر بیٹھ گئے۔

امام صاحب کے اساتذہ کی تعداد

اب رہا یہ سوال کہ کیا اس مدت میں کلیۃً حماد سے وابستہ رہے اور کسی دوسرے سے استفادہ نہیں کیا تو ان کی زندگی کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ اتصال کلیۃً نہ تھا کہ اس مدت میں کسی دوسرے سے مستفیض نہ ہوئے ہوں بلکہ اکثر مرتبہ حج کو تشریف لے جاتے اور وہاں مکہ مدینہ کے مشائخ سے ملاقاتیں کرتے، ان کی اکثریت تابعین کرام پر مشتمل تھی۔ یہ ملاقاتیں خالص علمی قسم کی ہوتی تھیں یعنی ان سے احادیث روایت کرتے، علم وفقہ میں مذاکرات جاری رکھتے، ان کے طرقِ استنباط حاصل کرتے۔ چنانچہ اخبار وتاریخ میں ان کے مشائخ کی جو تعداد بیان کی گئی ہے وہ بہت زیادہ ہے۔

امام کے شیعہ مشائخ

امام صاحب نے جن مشائخ سے روایت ومدارست کی ہے وہ مختلف فرقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ چنانچہ یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ انھوں ائمۂ شیعہ میں سے حضرت زید بن علی زین العابدین اور حضرت جعفر الصادق اور حضرت عبداللہ بن حسن بن حسن ابو محمد المعروف بہ نفس الزکیہ سے بھی استفادہ کیا بلکہ بعض کیسانی مشائخ سے بھی مستفیض ہوتے رہے جو "رجعت" کے قائل ہیں۔ یہ تفصیل امام کے شیوخ پر گفتگو کے وقت زیر بحث آئے گی۔

فقہ صحابۂ اجل کی تحصیل

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ گو امام صاحب اپنے استاذ حمادؒ کے دامنِ علم سے مستقلاً وابستہ رہے، مگر دوسرے فقہاء اور محدثین سے بھی استفادہ کرتے رہے جہاں کہیں تابعین کا پتہ چلتا وہیں پہنچ جاتے، خصوصاً وہ تابعین جنھیں صحابۂ کرام سے براہ راست شرف اتصال حاصل تھا اور جو فقہ واجتہاد میں ممتاز حیثیت رکھتے تھے چنانچہ امام صاحب خود فرماتے ہیں:

> "میں نے فقہ عمرؓ، فقہ علیؓ، فقہ عبداللہ بن مسعودؓ اور فقہ ابن عباسؓ، ان کے خصوصی اصحاب اور تلامذہ سے حاصل کی"

---

[۱] ملاحظہ ہو تاریخ بغداد ص ۳۳۳ ج ۳۔

اگر امام صاحب کی دراست صرف حمادؒ ہی تک محدود ہوتی اور وہ صرف انہی سے وابستہ رہے ہوتے تو کیونکر ممکن تھا کہ فقہ صحابہؓ تک ان کی دسترس ہوتی ؟

امام صاحبؒ مسندِ تدریس پر

چالیس سال کی عمر میں امام صاحب اپنے شیخ حمادؒ کی جگہ کوفہ کی مسجد میں مسندِ تدریس پر متمکن ہوئے، جو قضایا پیش ہوتے، یا مسائل دریافت کیے جاتے ان کا درس اپنے شاگردوں کو دینے لگے۔ وہ اشباہ کا اشباہ سے اور مثال کا مثال سے، قیاس عقلِ مستقیم اور منطقِ قویم کی مدد سے کرتے، یہاں تک کہ انھوں نے وہ طریقِ فقہی وضع فرمایا جس سے حنفی مذہب مشتق ہے۔

اس موقع پر اس تفصیل کی ضرورت نہیں کہ ان کے علم کا مادۂ تکوین کیا تھا نہ ہم ان نتائج پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں جو اس سے حاصل ہوئے، کیونکہ یہ بحث شرح و تفصیل کے ساتھ اپنے مقام پر آرہی ہے ہم اس جگہ صرف امام صاحب کی زندگی اور اس کے متعلقات سے بحث کرنا چاہتے ہیں۔ یعنی سرِدست زیرِ بحث موضوع ان کی شخصیت ہے اور آگے چل کر ان کے علمی فن سے بحث کریں گے جو ان کی شخصیت کے لیے بمنزلۂ لباس کے تھا، پھر ان ہر دو امور کے نتائج پر بحث کریں گے یعنی ان کی ذات علم کیا تھی انھوں نے کون سے اشجار لگائے تھے، جن کے ثمرات سے بعد کی نسلیں متمتع ہوئیں اور بہت سے امصار میں لوگوں کے لیے تخریج و فقہ کے دروازے کھل گئے۔

امام صاحب کی زندگی کے دو نمایاں پہلو

اب ہم امام صاحب کی زندگی کے دو پہلو تفصیل سے بیان کرنا چاہتے ہیں تاکہ ان تمام چیزوں کی وضاحت ہو جائے جو ان کی شخصی زندگی کے ساتھ تعلق رکھتی تھیں وہ دو پہلو یہ ہیں :

(۱) ـــــ امام کی معیشت اور ان کے ذرائع و مصادرِ رزق۔

(۲) ـــــ امام صاحب کی حیاتِ عامہ کا موقف، یعنی وہ حوادث جو ان کے عہد میں رونما ہوئے اور ان کی زندگی پر اثر انداز ہوئے!

امام صاحبؒ کی معیشت اور وسائلِ حیات

جُود و سخا، نفعِ حلال، ناداروں کے ساتھ رعایت و مروّت

ہم بتا چکے ہیں کہ استنباطِ تاریخی سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ امام صاحب نے دولت مند گھرانے میں آنکھیں کھولیں، ان کے والد اور دادا کاروباری اور تاجر پیشہ لوگ تھے۔ ظنِّ غالب یہ ہے کہ یہ حضرات خز (ریشم) کی تجارت کیا کرتے تھے، یہ تجارت ایسی تھی کہ تاجر کے گھر دھن برسنے لگتا تھا۔

ہم یہ بھی بتا چکے ہیں کہ امام صاحب کو یہ تجارت ورثے میں ملی تھی۔ بلوغ و شعور کی منزل پر پہنچتے ہی منڈی میں ان کی آمد و رفت شروع ہو گئی۔ علم کی لو اس وقت تک نہیں لگی جب تک امام شعبی نے انھیں اس طرف متوجہ کرتے ہوئے یہ صلاح نہیں دی کہ علماء کی مجلس میں اٹھا بیٹھا کریں اور ان کی باتیں گوشِ ہوش سے سنا کریں۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا اس کے بعد امام صاحب نے تجارت سے قطع تعلق کر لیا یا تحصیلِ علم کے ساتھ کاروبار بھی جاری رکھا؟

جملہ روایتیں اس امر پر متفق ہیں کہ امام صاحب نے کاروبار ترک نہیں کیا، بلکہ مرتے دم تک تجارت کرتے رہے۔ یہ روایت بھی ہے کہ امام صاحب کا ایک آڑھتی تھا جو استمرار طلبِ علم، خدمتِ فقہ اور روایتِ حدیث میں ان کا معاون تھا[1]۔ کیونکہ جمیع رواۃ اس بات پر متفق ہیں کہ امام صاحب تاجر پیشہ تھے، نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ فقہ و دین کی خدمت کے لیے وقف ہو گئے تھے بیک وقت یہ دونوں چیزیں اس طور پر ممکن ہیں کہ کسی امین آدمی کو ان کا شریکِ کار تسلیم کیا جائے جو بازار آنے جانے سے انھیں بے نیاز رکھتا اور کاروبار کے اتار چڑھاؤ سے باخبر رکھتا ہو۔ یہی حال ان دوسرے علماء کا تھا جو علم و تجارت کا رشتہ ساتھ ساتھ نباہتے تھے، جیسے واصل بن عطاء رئیس فرقۂ معتزلہ، یا امام صاحبؒ

---

[1] بعض تذکروں میں اس شریک کا نام حفص بن عبدالرحمٰن مروی ہے، ملاحظہ ہو المناقب للموفق ص ۲۰۰ ج ۱ مترجم

کے معاصر بھی تھے اور ہم سن بھی۔ اور امام صاحب کی طرح فارسی نژاد بھی، ان کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ تجارت پیشہ تھے اور ان کا ایک سسرالی رشتہ دار شریک کار تھا، جو امانت دار تھا اور ان کی طرف سے کاروبار چلایا کرتا تھا اور وہ اصل درس و تدریس اور مخالفین اسلام کے حملوں کو روکنے میں مشغول رہتے تھے۔ لہٰذا امام ابو حنیفہؒ کا تاجر ہونا اور اس کے ساتھ علمی خدمات بھی سرانجام دینا ذرا بھی باعث تعجب نہیں ہے۔

امام صاحبؒ کے صفاتِ اربعہ

امام ابو حنیفہ بحیثیت تاجر ہونے کے چار اوصاف سے متصف تھے جن کا تعلق لوگوں سے تجارتی اور کاروباری معاملات سے تھا۔ ان صفات کے باعث وہ تجارت پیشہ لوگوں کے لیے بھی نمونۂ کامل تھے، جس طرح علماء کے درمیان امتیازی شان کے مالک تھے، وہ صفاتِ اربعہ حسب ذیل ہیں:

(۱)۔۔۔۔ طبیعت کا استغناء اور حرص و طمع سے نفرت، شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے دولت مند گھرانے میں پرورش پائی تھی اور فقر و تنگ دستی کی ذلت سے ناآشنا تھے۔

(۲)۔۔۔۔ بے انتہا امانت دار تھے اور دیانت داری کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے اپنے نفس پر ہر طرح کی سختی روا رکھتے تھے۔

(۳)۔۔۔۔ طبیعت میں سماحت تھی اور بخل کے میل کچیل سے پاک و صاف تھے۔

(۴)۔۔۔۔ حد درجہ متدین، زاہد اور عبادت گزار تھے۔ دن کو روزہ رکھتے اور رات کو قیام کرتے تھے۔

کاروباری زندگی کے چند دلچسپ واقعات

یہ ہیں وہ صفات جن کا مجموعی حیثیت سے ان کے تجارتی معاملات پر گہرا اثر پڑا اور وہ تاجروں میں انوکھی وضع کے تاجر نظر آنے لگے، یہاں تک کہ بعض نے تجارتی معاملات میں انھیں حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ گویا امام صاحب حضرت ابوبکرؓ کے منہاج پر رہروی کرتے تھے اور خرید و فروخت میں کبھی بھی دیانتداری کو ہاتھ سے نہیں جانے دیتے تھے۔

چنانچہ ایک مرتبہ کا ذکر ہے کہ ایک عورت فروخت کے لیے ریشمی پارچہ امام صاحب کے پاس لائی، امام صاحب نے قیمت دریافت کی تو اُس نے سو کی رقم بتائی، امام صاحب نے کہا ہے یہ مال زیادہ قیمت کا ہے اس نے سو اور بڑھا دیے، اسی طرح وہ ایک ایک سو بڑھاتی گئی۔ حتیٰ کہ چار سو

تک پہنچ گئی۔

امام صاحب نے فرمایا: "یہ چار سو سے بھی زیادہ کا ہے۔"

وہ کہنے لگی: "آپ میرا مذاق اڑاتے ہیں؟"

امام صاحب نے فرمایا: "کسی دکاندار کو بلاؤ جو اس کی قیمت لگائے۔"

چنانچہ وہ ایک شخص کو لے آئی اور اس نے وہ پارچہ پانچ سو میں خرید لیا۔[1]

اس واقعے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب خریدار ہونے کی صورت میں بھی بائع کے نفع نقصان کا خیال رکھتے تھے اور موقع پا کر اسے لوٹنا پسند نہیں کرتے تھے بلکہ جہاں تک ممکن ہوتا اس کی خیر خواہی و رہنمائی کرتے تھے۔[2]

اگر خریدار نادار یا دوست ہوتا تو بے تامل اپنا نفع چھوڑ دیتے یا نفع میں سے کچھ بطور کمیشن کے دے دیتے تھے۔ چنانچہ ایک دفعہ ایک عورت آئی اور کہنے لگی کہ میں نادار ہوں دیانت داری کے ساتھ یہ کپڑا جتنے کا آپ کو پڑا ہے، اتنے میں دے دیجیے۔

امام صاحب نے فرمایا: "اچھا چار درہم دے دو۔"

وہ کہنے لگی: "میں بڑھیا ہوں میرا مذاق نہ اڑائیے۔"

امام صاحب نے ارشاد فرمایا:

"بڑی بی! دو کپڑے میں نے خریدے تھے، ایک کپڑا اصل لاگت سے چار درہم کم پر بیچ ڈالا، اس سے یہ کپڑا چار درہم میں پڑا ہے۔"

---

[1] الخیرات الحسان ص۴۴

[2] امام صاحب نے بازار سے قطع تعلق نہیں کیا مکی نے مناقب میں ان کی روزمرہ کی زندگی کے حالات بیان کیے ہیں۔ اس میں وہ براہ بروایت یوسف بن خالد السمتی لکھتے ہیں:

سنیچر کے دن امام صاحب مجلس درس میں حاضر نہیں ہوتے تھے اور بازار جاتے بلکہ اس روز اپنی خانگی ضروریات میں مشغول رہتے اور چاشت کے وقت سے لے کر ظہر تک بازار میں دکان پر بیٹھتے۔ جمعہ کے دن اپنے تمام اصحاب کی دعوت کرتے اور انھیں مختلف قسم کے کھانے کھلاتے۔ ملاحظہ ہو المناقب للمکی ص ۲۰۶ ج ۲

اسی طرح ایک دوست کو ایک خاص قسم اور رنگ کے خز کی ضرورت پیش آئی، وہ امام صاحب کے پاس یہ غرض لے کر آیا۔ امام صاحب فرمانے لگے "ذرا صبر کرو کوئی اس قسم کا کپڑا آگیا تو تمھارے لیے خرید لوں گا۔"

چنانچہ ایک ہفتہ بھی نہ گزرنے پایا تھا کہ وہ کپڑا آگیا، وہی دوست دوبارہ آیا تو امام صاحب نے فرمایا: "میاں! تمھاری ضرورت پوری ہو گئی ہے" اور کپڑا نکال کر دے دیا۔ اس دوست نے پوچھا "کتنے کا ہے؟" کہنے لگے "صرف ایک درہم کا۔" وہ دوست کہنے لگا "مجھے آپ کے بارے میں یہ گمان نہیں تھا کہ آپ میرا مذاق اڑائیں گے۔"

امام صاحب نے فرمایا "میں نے مذاق نہیں اُڑایا۔ اصل بات یہ ہے کہ میں نے بیس اشرفی اور ایک درہم میں دو کپڑے خریدے تھے۔ ان میں سے ایک کپڑا بیس اشرفی میں بیچ ڈالا اس لیے یہ ایک درہم میں رہ گیا۔"[1]

بلاشبہ اس کاروبار میں عطا بھی شامل ہے یا یوں کہہ لیجیے کہ کاروبار کا لباس بخشش و عطا نے پہن کر بیع و شرا کی صورت اختیار کر لی ہے، در اصل تجارت نہیں ہے، کچھ بھی ہو اس عظیم الشان تاجر کی دیانتؔ عقل اور وفا پرستی اور سیرت و کردار کا عکس نظر آجاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا دل کتنا سخی تھا!

ورع و تقویٰ اور شبہات سے دُوری ہر وہ چیز جس میں گناہ کا شائبہ بھی نظر آتا امام صاحب اس سے دُور رہتے، اگر کسی حال میں گناہ کا ظن و وہم بھی ہو جاتا تو اس سے دست بردار ہو جاتے اور فقراء اور محتاجوں کو دے ڈالتے۔

مروی ہے کہ انھوں نے اپنے شریکِ کار حفص بن عبد الرحمٰن کو کچھ تجارتی سامان دے کر بھیجا اور بتا دیا کہ اس میں ایک کپڑا عیب دار ہے، اسے جب فروخت کرنا تو یہ عیب کھول کر ضرور بیان کر دینا۔

حفص نے سامان تو فروخت کر دیا، مگر وہ عیب بتانا بھول گئے۔ امام صاحب کو یہ معلوم ہُوا تو اس سامان کی تمام قیمت صدقہ کر دی۔[2]

نفع مند تجارت اس تورّع اور نفعِ حلال پر اکتفا کے باوجود خوب نفع کماتے اور اس نفع کا بڑا حصہ مشائخ اور محدثین پر خرچ کر ڈالتے۔ تاریخ بغداد میں مذکور ہے:

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۶۲ ج ۱۳ [2] تاریخ بغداد ص ۲۵۸ ج ۱۳

"امام صاحب سالانہ منافع جمع کرتے رہتے پھر اس رقم سے شیوخ اور محدثین کی ضروریاتِ زندگی، لباس، خوراک اور دوسری چیزیں خریدتے، پھر جو اشرفیاں بچ جاتیں وہ ان شیوخ اور محدثین کو دے ڈالتے اور ان سے کہتے: "یہ روپے اپنی ضروریات میں صرف کیجیے اور خدا کے سوا کسی کا شکر نہ ادا کیجیے کہ میں نے آپ کو اپنے مال میں سے کچھ نہیں دیا، یہ تو محض خدا کا فضل ہے۔"[1]

علماء کے وقار کا خیال اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب اپنے تجارتی نفع سے علماء کے وقار کو قائم رکھنے کی کوشش کرتے تھے۔ ان کی ضروریاتِ زندگی پوری کرتے اور چاہتے کہ علم ہر قسم کی بخشش و عطا سے بے نیاز رہے۔

امام صاحب اس بات کا پورا خیال رکھتے کہ ان کا ظاہر و باطن ایک ہو۔ عمدہ لباس پہنتے۔ یہاں تک کہ ان کا ایک کمبل تیس اشرفی کا ہوتا، بڑے ٹھاٹھ سے رہتے، خوشبو لگاتے۔ قاضی ابو یوسف لکھتے ہیں کہ امام اپنے تسمے تک کا خیال رکھتے۔ چنانچہ اُن کے جوتے کا تسمہ تک کبھی ٹوٹا ہوا نظر نہیں آیا۔

اپنے متعارفین کو لباس وغیرہ کے اہتمام کی ترغیب دیتے۔ مروی ہے کہ انھوں نے ایک مرتبہ اپنے ایک ہمنشین کے بدن پر بوسیدہ کپڑے دیکھے، اس سے کہا ذرا ٹھہرے رہو۔

جب مجلس برخاست ہو گئی اور وہ اکیلا رہ گیا تو اس سے کہا: "مصلیٰ اٹھائیے اور جو مال اس کے نیچے پڑا ہے لے لیجیے۔" اس شخص نے مصلیٰ اٹھا کر جو دیکھا تو ایک ہزار درہم تھے۔ امام صاحب نے کہا "یہ درہم لے جائیے اور اپنی حالت درست کیجیے"۔ اس شخص نے کہا: "میں خوش حال آدمی ہوں اور خدا کا دیا ہوا بہت کچھ ہے، مجھے ان درہم کی ذرا بھی ضرورت نہیں ہے۔"

حضرت امام صاحب نے فرمایا: "کیا تم نے یہ حدیث نہیں سُنی؟

اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ اَنْ یُّرِیَ اَثَرَ نِعْمَتِہٖ عَلٰی عَبْدِہٖ: اللہ تعالیٰ کو یہ بات محبوب ہے کہ اس کی نعمتوں کا اثر بندے پر نظر آئے۔

پس تمھیں چاہیے کہ اپنی حالت سنوار کر رکھو تاکہ تمھیں دیکھ کر تمھارے دوست کو صدمہ نہ ہو۔"[2]

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۶۰ ج ۱۳

[2] الخیرات الحسان ص ۹۱

امام ابو حنیفہؒ میدانِ سیاست میں

امام زید بن علیؒ کی پرجوش حمایت اور اس کی پاداش

وقت کی انقلابی تحریکیں

امام صاحب کی حیاتِ گرامی کے اب ایک ایسے اہم پہلو پر ہم روشنی ڈالنا چاہتے ہیں جو ان پر حد درجہ اثر انداز ہوا، اور وہ ہے وقت کی انقلابی تحریکوں سے متعلق امام صاحب کا موقف اور ان تحریکوں میں ان کا حصہ، یعنی یہ کہ ان انقلابی تحریکوں کے بارے میں ان کی روش کیا تھی؟ ان تحریکوں کے جو لوگ علمبردار تھے ان کے ساتھ امام صاحب کا کیا معاملہ تھا؟ وہ خود ان تحریکوں سے کس حد تک متاثر ہوئے، اور علمبردارانِ انقلاب کا ساتھ انھوں نے کس حد تک اور کس نہج سے دیا؟ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وقت کی حکومت کے ساتھ ان کے ربط و تعلق کی نوعیت کیا تھی؟

یہ مبحث ہماری گفتگو کا خاص حصہ ہے، ضروری ہے کہ امام صاحب کی زندگی پر اس کے اثرات جتنے گہرے تھے، اسی اہتمام کے ساتھ یہ داستان بیان کی جائے، ابتلاء اور محن کا جو دَور امام صاحب کی زندگی کے خاتمے کا سبب بنا، وہ امام صاحب کی ذات سے اسی طرح وابستہ ہے، جیسے مسبّب، سبب سے نتائج، مقدمات سے، اور آثار، موثرات سے، بلکہ امر واقعہ یہ ہے کہ امام صاحب پر جو آفات و مصائب اور آلام نازل ہوئے، وہ تمام تر اسی کا نتیجہ ہیں۔

زمانہ کی نیرنگیاں

امام نے زندگی کے ۵۲ سال اموی دَور میں گزارے اور ۱۸ سال عہدِ عباسی میں۔

امام صاحب نے دونوں حکومتوں کا زمانہ پایا، انھوں نے اپنی چشمِ تماشا سے امویوں کا جاہ و جلال اور دبدبہ و طنطنہ بھی دیکھا، پھر زوال و انحطاط اور ادبار و انقراض بھی۔ اسی طرح انھوں نے دولتِ عباسیہ کا وہ دَور بھی دیکھا جب وہ ایک زیر زمین تحریک کی شکل میں فارس کے دیار و امصار میں سرایت کر رہی تھی۔ پھر اسے اس حالت میں بھی دیکھا جب وہ چشمِ نگراں سے بچ کر بالِ و پر

پیدا کر رہی تھی۔ اس کے بعد وہ دَور بھی دیکھا جب وہ ایک پُر زور تحریک بن کر امویوں پر غلبہ حاصل کر کے ان کے کمزور ہاتھ سے اختیار و اقتدار کی باگ چھین رہی تھی اور لوگوں کو خالص دینِ نبوی کا یقین دلا رہی تھی، کیونکہ خلفائے عباسی آنحضرتؐ کے عزیز قریب تھے اور اس کے بعد ترغیب و ترہیب سے لوگوں کو سر جھکانے پر مجبور کرتے بھی دیکھا!

علویوں سے امام صاحبؒ کی دلی ہمدردی امام صاحب نے یہ سارے انقلابات اپنی آنکھوں سے دیکھے، لامحالہ وہ ان سے متاثر بھی ہوئے، اگرچہ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ امام صاحب نے کسی انقلابی جماعت کے ساتھ برملا خروج کیا۔ تحقیق سے صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ علویوں نے جب پہلی مرتبہ بنی امیہ کے خلاف خروج کیا تو امام صاحب اس وقت بھی دل سے علویوں کے ساتھ تھے، پھر جب علویوں نے دوبارہ عباسیوں کے خلاف بغاوت کی تو اس وقت بھی ان کی دلی ہمدردیاں علویوں ہی کے ساتھ تھیں۔ وہ بنی اُمیہ کو کسی طرح بھی شرعی یا دینی لحاظ سے سلطنت کا حقدار یا اہل نہیں سمجھتے تھے، اگرچہ نہ انھوں نے تلوار اٹھائی نہ عملی بغاوت ہی کی، ہو سکتا ہے وہ بغاوت کا ارادہ رکھتے ہوں اور مناسب حالات کے منتظر ہوں۔

امام زید بن علی کی حمایت مروی ہے کہ جب زید بن علی زین العابدین نے ہشام بن عبد الملک کے خلاف ۱۲۱ھ میں خروج کیا تو امام صاحبؒ نے فتویٰ دیا کہ:

خُرُوْجُهٗ يُضَاهِيْ خُرُوْجَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ بَدْرٍ

"زید کا خروج، بدر میں آں حضرتؐ کی جنگ سے مشابہ ہے!"

اس پر لوگوں نے اعتراض کیا: "پھر آپ کیوں پیچھے رہ گئے؟ اور ان کا ساتھ کیوں نہیں دیا؟"

جواب میں امام صاحب فرمانے لگے:

"مجھے لوگوں کی امانتوں کے بار نے روک لیا۔ مَیں نے وہ امانتیں ابن ابی لیلیٰ کے سپرد کرنے کی کوشش کی، مگر انھوں نے انکار کر دیا۔ تو مجھے اندیشہ ہُوا کہ کہیں جہالت کی موت نہ مر جاؤں۔"

ایک دوسری روایت میں حضرت امام صاحب کی طرف سے عدم خروج کے متعلق یہ عذر بھی بیان کیا گیا ہے کہ معترضین کا جواب دیتے ہوئے امام صاحب نے فرمایا:

"اگر میں جانتا کہ لوگ زید کا ساتھ نہیں چھوڑ دیں گے جیسا کہ ان کے والد کا ساتھ

چھوڑ دیا تھا تو میں ضرور اُن کے ساتھ جہاد میں شریک ہو جاتا، کیونکہ وہ امام برحق ہیں، البتہ میں ان کی مالی امداد ضرور کروں گا۔"

چنانچہ اس کے بعد امام صاحب نے زید کی خدمت میں دس ہزار درہم بھیجے اور پیام رساں سے کہا کہ ان کی خدمت میں میرا عذر پیش کر دینا۔[1]

امام زید کے ساتھ جہاد میں عدمِ شرکت کا سبب ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب اموی حکومت کے خلاف شرعاً بغاوت و خروج جائز سمجھتے تھے بشرطیکہ امام زید بن علی جیسا امام عادل اس کی قیادت کرے، نیز یہ کہ امام صاحب تلوار لے کر مجاہدین کے ساتھ شامل ہونا بھی چاہتے تھے، مگر ان دونوں روایتوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کو حسن نتائج کے متعلق اندیشہ تھا، وہ سمجھتے تھے کہ یہ اقدام تو برحق ہے مگر مؤیدین اور اس تحریک پر پورا ایمان رکھنے والوں کے فقدان کے باعث صحیح نتائج حاصل نہیں ہوں گے۔ اس کے باوجود بھی نہیں چاہتے تھے کہ اس کے مخالفین میں شمار ہوں، اس لیے مالی اعانت کی تاکہ ان کی تائید کا یقین ہو جائے اور ویسے مال بہرحال ایک قوت ہے!

اپنے عدمِ خروج کے وجوہ بیان کرتے ہوئے امام صاحب نے جو کچھ فرمایا ہے وہ بہانہ سازی نہیں ہے، جو جہاد سے بیٹھ رہنے کے سلسلے میں انھوں نے اختیار کی ہو کہ وہ تلوار کے دھنی نہیں تھے اور نیزہ دستاں کے ماہر نہیں تھے۔ ہم امام صاحب کے متعلق ان باتوں کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں، کیونکہ وہ ان لوگوں میں نہ تھے، جن کا باطن ان کے ظاہر کے خلاف ہوا کرتا ہے، دل میں کچھ ہو اور ظاہر کچھ۔ انھوں نے تو زندگی کو ہلاکتوں میں ڈال دیا تھا اور اس راہ میں جو مصائب پیش آئے نہایت دلیری، حوصلے اور صبر و ضبط کے ساتھ انھیں برداشت کیا، نہ اس راہ میں کبھی کمزوری دکھائی اور نہ کبھی سستی سے کام لیا۔

امام زید کی شہادت اور علوی تحریک ۱۲۲ھ میں امام زید کے شہید ہونے سے یہ تحریکِ انقلاب و بغاوت ختم ہو گئی۔ ان کے بعد ان کے بیٹے یحییٰ نے بمقام خراسان ۱۲۵ھ میں خروج کیا، مگر انھیں بھی شہید کر دیا گیا۔ پھر ان کے بعد اپنے آبا کا حق حاصل کرنے کے لیے عبداللہ بن یحییٰ میدان میں آئے۔ انھوں نے یمن میں بنو امیہ کے آخری خلیفہ مروان

---

[1] المناقب لابن البزازی ص ۵۵ ج ۱

بن محمد کے سپہ سالار سے مقابلہ کیا، مگر سنہ ۱۳۱ھ میں اپنے بزرگوں کی طرح جام شہادت انھوں نے بھی نوش کیا۔[1]

امام زید سے امام ابوحنیفہؒ کی عقیدت آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کی نظر میں امام زید کی کس درجہ منزلت تھی، حتیٰ کہ ان کے خروج کو بدر کے دن آنحضرتؐ کے خروج سے تشبیہہ دینے میں بھی انھوں نے تامل نہیں کیا۔ علم و فضل اور خلق و دین کے لحاظ سے بھی انھیں حد درجہ عزیز و محترم رکھتے تھے۔ انھیں امام برحق سمجھا اور ان کی مالی امداد بھی کی تاکہ جہاد سے پیچھے رہنے والوں میں شمار نہ ہوں۔

وہ امام زید کو امویوں کی تلوار سے قتل ہوتا دیکھتے ہیں پھر یہ بھی دیکھتے ہیں کہ زخم برابر رس رہے ہیں، اُن کے بعد اُن کے صاحبزادے اور پھر ان کے پوتے شہید ہوتے ہیں، ان واقعات نے امام صاحب پر گھٹن کی کیفیت طاری کر دی، لیکن یہ کیسے ممکن تھا کہ ان ہوش ربا مظالم کا تذکرہ ان کی زبان پر نہ آتا اور ان مظالم کے بیان سے وہ خاموش رہتے؟

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ علماء کی زبانِ بر ہم شمشیر خارا شگاف سے زیادہ کام کرتی ہے۔ اس کی دھار تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہوتی ہے اور ضرب، ضربِ شمشیر سے زیادہ سخت ہوتی ہے۔

چنانچہ بنی اُمیہ اور عراق میں ان کے گورنر کی طرف سے سنہ ۱۳۰ھ میں جو کچھ ہُوا ان واقعات سے اس دعوے کی پوری تائید ہوتی ہے۔

مناقب ابی حنیفہؒ للمکی اور مناقب و تاریخ کی دیگر کتابوں میں یہ واقعہ درج ہے کہ یزید بن عمر بن ہبیرہ نے جو مروان بن محمد (بنی اُمیہ کا آخری خلیفہ) کی طرف سے عراق کا گورنر تھا۔ امام ابوحنیفہؒ کو طلب کیا تاکہ انھیں قاضی یا خزانے کا نگران مقرر کرے۔

ابن ہبیرہ اس عہدے کی پیش کش سے امام ابوحنیفہؒ کا امتحان کرنا چاہتا تھا کہ حکومت کے کس حد تک وفادار ہیں اور آلِ علیؓ کی نصرت و حمایت سے متعلق حکومت وقت تک جو اطلاعات پہنچی ہیں وہ کہاں تک درست ہیں، کیونکہ ان دونوں عراق و خراسان میں حالات دگرگوں ہو چکے تھے اور آئے دن فارس کے علاقوں پر بنو عباس قابض ہو رہے تھے اور گرد و پیش سے بنو اُمیہ کا اقتدار

---

[1] ملاحظہ ہو الکامل لابن الاثیر ج ۵ صفحہ ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۳۰

ختم ہو رہا تھا - چنانچہ مکی اپنے المناقب میں متعدد رواۃ سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

منصب کی پیش کش اور امام صاحبؒ کا انکار

"بنو اُمیّہ کے دور میں ابن ہبیرہ کوفہ کا گورنر تھا، اس زمانے میں عراق فتنوں کا گہوارہ بنا ہوا تھا، اس نے فقہائے عراق کو اپنے آستانے پر طلب کیا، جن میں ابن ابی لیلیٰ، ابن شبرمہ اور داؤد بن ابی ہند بھی شامل تھے - چنانچہ ان سب کو اپنے دربار میں اس نے منصب عطا کیے - امام ابو حنیفہؒ کو بھی بلایا اور سرکاری مُہر ان کے سپرد کرنے کا ارادہ کیا تاکہ جو کوئی حکم نافذ ہو اور خزانے سے کوئی مال برآمد ہو وہ سب امام صاحب ہی کی نگرانی میں ہو اور انہی کے ہاتھ کے نیچے سے نکلے، مگر امام صاحب نے انکار کر دیا، ابن ہبیرہ نے قسم کھائی کہ اگر وہ یہ عہدہ قبول نہیں کریں گے تو سزائے تازیانہ دی جائے گی۔

امام صاحب کی تفہیم کے لیے فقہاء کی کوشش اور امام کا انکار

اب مذکورہ بالا فقہا نے امام صاحب کو سمجھانا شروع کیا اور کہا:

"ہم لوگ آپ کو خدا کا واسطہ دیتے ہیں کہ اپنے تئیں ہلاکت میں نہ ڈالیے ہم لوگ آپ کے بھائی ہیں اور حکومت سے تعلق کو ہم میں سے ہر ایک ناپسند کرتا ہے مگر اس وقت قبول کر لینے کے سوا کوئی چارۂ کار نظر نہیں آتا!

امام صاحب نے انھیں جواب دیا:

"اگر یہ شخص مجھ سے چاہے کہ اس کے لیے واسط شہر کی مسجد کے دروازے گنا کروں تو میں یہ بھی نہیں کروں گا۔ پھر میں اس کی یہ پیش کش کیسے قبول کر سکتا ہوں، جس میں کسی کی گردن زدنی کا حکم دے گا اور میں فرمان تحریر کر کے اس پر مُہر لگاؤں گا۔"

اس پر ابن ابی لیلیٰ نے ساتھیوں سے صرف اتنا کہا:

دَعُوا صَاحِبَكُمْ فَهُوَ الْمُصِيبُ وَغَيْرُهُ الْمُخْطِئُ۔ "انھیں چھوڑ دیجیے، یہی حق پر ہیں اور دوسرے غلط کار ہیں۔"

جیل اور تازیانے کی سزا اس پر پولیس کے افسرِ اعلیٰ نے امام صاحب کو نظر بند کر دیا اور متواتر کئی روز تک تازیانے سے مارتا رہا۔

آخر ایک روز کوڑے مارنے والا ابن ہبیرہ کے پاس آیا اور کہا: اِنَّ الرَّجُلَ مَیِّتٌ کہ وہ شخص تو مرنے کو ہے۔

ابن ہبیرہ نے جواب دیا:

اس سے کہو کہ ہماری قسم کو پورا کرے" چنانچہ سیاط (کوڑے مارنے والا) نے حضرت امام صاحب سے پھر وہی مطالبہ دہرایا تو انھوں نے وہی جواب دیا "اگر یہ شخص مجھ سے مسجد کے دروازے گننے کو بھی کہے گا تو میں یہ بھی نہیں کر سکتا"

یہ سن کر سیاط دوبارہ ابن ہبیرہ کے پاس گیا تو ابنِ ہبیرہ نے کہا:

" کیا کوئی ایسا آدمی نہیں ہے جو اس شخص کو سمجھائے کہ مجھ سے مہلت مانگ لے تاکہ میں مہلت دے دوں؟"

امام صاحب کو جب ابن ہبیرہ کی اس خواہش کی خبر پہنچائی گئی تو انھوں نے فرمایا:

" اچھا مجھے موقع دیا جائے کہ اپنے احباب سے مشورہ کر لوں اور اس پر غور کر لوں۔"

ابن ہبیرہ نے رہائی کا حکم دے دیا، رہائی کے بعد امام صاحبؒ اپنی سواری پر بیٹھے اور مکّۃ معظمہ کی طرف فرار ہو گئے۔ یہ واقعہ سنہ ۱۳۰ھ کا ہے وہ مکہ معظمہ میں اس وقت تک مقیم رہے جب تک کہ عباسیوں نے خلافت پر قبضہ نہیں کر لیا عباسی حکومت کے قیام کے بعد ابو جعفر المنصور کے زمانے میں واپس کوفہ لوٹ آئے۔[1]

امام صاحبؒ کا گریۂ بے اختیار مکی کے علاوہ دوسرے سوانح نگاروں کے بیانات سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابن ہبیرہ نے اپنے ساتھ کام کرنے کی امام صاحبؒ کو پیش کش کی، مگر انھوں نے صاف انکار کر دیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن ہبیرہ کی یہ خواہش تھی کہ امام صاحب جو عہدہ پسند کریں قبول کر لیں

---

[1] مناقب ابی حنیفہؒ للمکی ج ۱، ص ۲۳ - ۲۴

تاکہ حکومت کے ساتھ ان کی وفاداری ثابت ہو جائے اور ان پر جو اتہام لگائے جا رہے ہیں ان سے وہ بری ہو جائیں۔ چنانچہ اس سلسلے میں ان پر سرکاری مہر کی تحویل تک پیش کر دی مگر امام صاحبؒ نے کسی قسم کا عہدہ بھی قبول کرنے سے انکار کر دیا، باوجودیکہ انھیں بری طرح پیٹا گیا، سر میں کوڑوں کی ضرب سے ورم پڑ گیا لیکن ان کا حوصلہ پست نہ ہوا اور نہ جلاد کے سامنے کسی قسم کی کمزوری دکھائی اور آنکھوں سے اس وقت تک آنسو جاری نہیں ہوئے جب تک ماں کے صدمہ اور اندوہناکی کا علم نہیں ہوا البتہ ماں کا حالِ زار سن کر زار زار رونے لگے۔ ان پر جتنے بھی مصائب آئے کوئی پرواہ نہیں کی، اپنے عقیدے کی خاطر سب کچھ برداشت کیا مگر ماں کا دکھ برداشت نہ کر سکے، یہی ان کی پامردی کی دلیل ہے، کیونکہ کسی شخص کے جوانمرد ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ سخت دل اور بے رحم ہو بلکہ جوانمرد وہ ہے جو ارادہ کی پختگی کے ساتھ بلند ہمتی، مستقل مزاجی، عقلِ رسا اور سراپا محبت دل بھی اپنے سینے میں رکھتا ہو، اور امام صاحبؒ میں بلاشبہ یہ جملہ صفات موجود تھے۔

ابن ہبیرہ کی سیاست اور ملکی حالات کا تقاضا ابنِ ہبیرہ نے امام صاحب کو اس لیے ایذائیں دیں کہ حکومت سے وفاداری کا امتحان کرے جس کے بارے میں بہت سے شبہات پیدا ہو گئے تھے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت کے بعض دوسرے فقہاء پر بھی اس قسم کے اتہام لگائے گئے تھے مگر انھوں نے حکومت کے پیش کردہ مناصب قبول کر کے صفائی کر لی اور شبہات کو دور کر دیا انھوں نے یہ اقدام یا تو اس ورطۂ ہلاکت سے نکلنے کے لیے کیا ہوگا، جس میں وہ پھنسے ہوئے تھے، یا پھر یہ کہ ان حضرات میں امام صاحب کا سا صبر و ضبط نہیں تھا اس لیے انھوں نے تقیہ سے کام لیا۔

اور یہ سب کچھ اس وقت ہو رہا تھا جب تمام حکومت میں اضطراب پیدا ہو چکا تھا۔ خراسان اور فارس پر عباسی قبضہ کر چکے تھے یا کرنے کو تھے۔ عراق میں فتنہ و فساد کی آگ بھڑک اٹھی تھی اور وہاں کے حالات نے خطرناک صورت اختیار کر لی تھی۔ عباسیوں کے لشکر امویوں پر غالب آ رہے تھے اور دارالخلافہ کے قرب و جوار کے علاقوں پر حملہ آور ہونے کی تیاریاں کر رہے تھے۔ بنو امیہ پر زمین تنگ ہو رہی تھی۔ ان حالات میں ملکی سیاست کا وہی تقاضا تھا جو ابن ہبیرہ نے امام صاحب کے ساتھ کیا اگرچہ سیاستِ حقہ اور اخلاق و دین نہ تو اس کی اجازت دیتے تھے اور نہ کسی طرح اس قسم کے سلوک کو روا رکھتے تھے!

حجاز میں امام کے مشاغل جب جلاد نے فرار کے اسباب پیدا کر دیے تو امام صاحب مکہ معظمہ کی طرف فرار ہو گئے اور سنہ ۱۳۰ھ سے لے کر عباسیوں کی حکومت کے قیام

تک مکہ مکرمہ میں مقیم رہے بلا شبہ حرم میں امام صاحب نے اس وقت پناہ لی جب ہر مقام پر فتنہ و فساد کے شعلے بھڑک رہے تھے۔ مکہ معظمہ جو حضرت ابن عباس کے علم کا وارث تھا۔ اطمینانِ خاطر کے ساتھ حدیث و فقہ کا علم حاصل کرنے کے لیے امام صاحب نے ابن عباس کے تلامذہ سے بھی ملاقاتیں کیں اور ان سے باہم مذاکرات کیے جن میں افادہ اور استفادہ دونوں چیزیں شامل تھیں۔ ہم حضرت امام صاحب کے علم پر بحث کے وقت امام صاحب کے انواعِ انتفاع پر روشنی ڈالیں گے۔

حجاز میں مدّتِ اقامت ہم یہاں صرف یہ تحقیق کرنا چاہتے ہیں کہ امام صاحب نے مکہ مکرمہ میں کتنے سال قیام کیا؟

المناقب للمکی میں مذکور ہے کہ امام صاحب المنصور کے زمانے تک مقیم رہے۔ المنصور کی خلافت کا زمانہ ۱۳۶ھ سے شروع ہوتا ہے اور امام صاحب ۱۳۰ھ میں مکہ مکرمہ جاتے ہیں۔ اس روایت کی بنا پر امام صاحب کم از کم چھ سال ضرور مکہ مکرمہ میں رہے اور انھیں اپنی زندگی کا معقول حصہ بیت اللہ الحرام میں گزارنے کا موقع ملا۔

دوسری روایت مگر المناقب میں یہ بھی مذکور ہے کہ جب ابو العباس السفاح کوفہ میں آیا اور وہاں کے لوگوں سے بیعت طلب کی تو اس وقت امام صاحب بھی کوفہ میں موجود تھے چنانچہ صاحب المناقب لکھتے ہیں:

"جب ابو العباس السفّاح کوفہ پہنچا تو اُس نے علمائے شہر کو جمع کرنے کا حکم دیا جب علما جمع ہو گئے تو اُس نے حسب ذیل تقریر کی:

"آخر یہ چیز (خلافت) تمھارے پیغمبر کے اہلِ بیت کے پاس پہنچ گئی اور خدا نے تم پر کرم کیا اور حق کو قائم کر دیا۔"

آپ لوگ جو علماء کے طبقے سے تعلق رکھتے ہیں، اس کے زیادہ مستحق ہیں کہ حق کی اعانت کے لیے آگے بڑھیں۔ اس کے صلے میں آپ کے ساتھ داد و دہش کی جائے گی۔ عزت افزائی کی جائے گی اور آپ لوگوں کے حسب منشا اللہ کے مال سے مہمان نوازی کی جائے گی پس چاہیے کہ آپ اس خلیفہ کی (یعنی میری) بیعت کریں۔ ایسی بیعت جو امام (یعنی خلیفہ) کے سامنے آپ کے امام کے لیے بھی حجت ہو اور آپ پر بھی حجت ہو اور اس میں آپ لوگوں کے لیے آخرت میں امن کا باعث ہو۔ پس چاہیے کہ اللہ کے سامنے بغیر امام کے نہ جائیے، کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو آپ کا شمار ان لوگوں میں ہوگا

جن کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔"

علماء کی طرف سے امام صاحب کا جواب

ابوالعباس نے جب تقریر ختم کی تو حاضرین کی نگاہیں امام ابوحنیفہ رح کی طرف اٹھیں - امام صاحب نے یہ حالت دیکھ کر لوگوں سے کہا :

" اگر تمھیں پسند ہو تو میں اپنی اور تم سب کی طرف سے جواب دوں ؟"

اس پر سب نے بہ یک آواز کہا :

" قَدْ اَحْبَبْنَا ذَالِكَ ، ہم سب کی یہی خواہش ہے۔"

امام صاحب کھڑے ہوئے اور حسب ذیل تقریر فرمائی :

" الحمد للہ کہ حق (خلافت) ان لوگوں تک پہنچ گیا، جنھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرابت کا شرف حاصل ہے، خدا کا شکر ہے کہ اس نے ظالموں کو ناکام کیا اور ہماری زبانوں کو حق کے اظہار کا موقع دیا۔ خدا کے حکم اور امر پر ہم نے آپ کی بیعت کی اور اس بیعت کے عہد کے ساتھ ہم تا قیامت وفادار رہیں گے۔ پس خدا سے دُعا ہے کہ اس امر (خلافت) کو ان لوگوں سے خالی نہ رکھے جو رسول اللہ سے قرابت کا رشتہ رکھتے ہیں !"

اس کے بعد ابوالعباس نے کھڑے ہو کر اس تقریر کا بہت عمدہ جواب دیا :

علماء کی طرف سے آپ ہی کے سے آدمی کو تقریر کرنا چاہیے تھا۔ علماء نے بہت اچھا کیا جو آپ کا انتخاب کیا۔ آپ نے خوبی کے ساتھ اپنے مقصد کو ادا کیا۔"

مجلس ختم ہوئی اور علماء باہر نکلے تو اکثر نے امام صاحب کے گرد جمع ہو کر پوچھنا شروع کیا کہ آپ نے یہ جو فرمایا ہے کہ قیامت تک وفادار رہیں گے سو آپ کا مقصد اس سے کیا تھا ؟

امام صاحب نے فرمایا :

" تم نے بات میرے حوالے کی تو میں نے خود اپنے لیے بھی ایک راہ نکال لی اور تم لوگوں کو بھی مصیبت سے بچا لیا۔"

یہ سُن کر وہ خاموش ہو گئے اور انھیں یقین ہو گیا کہ امام صاحب نے جو کچھ کیا ہے ٹھیک کیا ہے۔[1]

---

[1] (حاشیہ صـ۶۵ پر ملاحظہ فرمائیں)

دونوں روایتوں میں اختلاف اس روایت سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں:

(۱) ——— سفاح جب بیعت لینے کے لیے کوفہ پہنچا تو امام صاحب بھی وہاں موجود تھے اور یہ واقعہ یقیناً ۱۳۶ھ سے قبل کا ہے۔ لہٰذا اس روایت کے خلاف ہے، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب منصور کے زمانۂ خلافت ۱۳۶ھ یا اس کے بعد تک کوفہ واپس نہیں ہوئے۔

تطبیق روایات ہمارے نزدیک ان دونوں روایتوں میں تطبیق ممکن ہے، یعنی اگر یہ کہا جائے کہ امام صاحب ابن ہبیرہ سے بچ کر مکۂ مکرمہ چلے گئے اور جب تک ابن ہبیرہ اور اس کی سلطنت عراق سے ختم نہیں ہوئی اس وقت تک مکۂ مکرمہ میں ہی مقیم رہے۔ ابن ہبیرہ کے کوفہ سے چلے جانے کے بعد قیام کے ارادہ سے کوفہ آئے۔ اتفاق سے وہاں ابوالعباس موجود تھا، چنانچہ امام صاحب نے ابوالعباس سے ملاقات کی اور مذکورہ بالا طریق پر اس کی بیعت کرلی، مگر عراق میں فتنہ و فساد کے باقی رہنے اور پوری طرح پُرسکون نہ ہونے کی وجہ سے دوبارہ مکۂ مکرمہ چلے گئے۔ ممکن ہے کہ اس اثنا میں کوفہ آتے جاتے رہے ہوں، مگر مستقل طور پر کوفہ میں منصور ہی کے زمانہ میں قیام کیا ہو۔

پھر جب حالات پوری طرح پُرسکون ہو گئے تو کوفہ پہنچ کر دوبارہ حلقۂ درس قائم کیا۔

ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ عباسی سلطنت کے قیام کے بعد فوراً ہی حلقۂ درس قائم کر لیا۔ کیونکہ عباسی حکومت کے فوراً بعد حالات معمول پر نہیں آئے جیسا کہ ایسے موقعوں پر انقلابات کی تاریخ سے ثابت

لہ (حاشیہ ص۶۴)

عباسی حکومت پر نکتہ چینی

اسی سلسلے میں ملاحظہ ہو المناقب للمکی ص ۱۵۱ ج ۲ والمناقب لابن البزازی ص ۲۰۰ ج ۲

"ابن البزازی نے تقریر کے کلمہ "اِلٰی قِیَامِ السَّاعَۃِ" پر حاشیے میں لکھا ہے:

"اس لفظ میں اس کی بھی گنجائش ہے کہ اس سے امام صاحب کا مقصد اِلٰی قِیَامِیَ السَّاعَۃَ مِنَ الْمَجْلِسِ ہو، یعنی اس مجلس کے ختم ہونے تک ہم تمہارے وفادار رہیں گے تو اس میں یاء متکلم کو حذف کر کے کسرہ میم کو اس کا قائم مقام کر دیا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تا قیامت مراد ہو۔ اس میں شک نہیں کہ یہ خطبۂ بیعت تھا اور امام صاحب کو پورا یقین تھا کہ اولادِ علی کے ساتھ انصاف ہوگا، مگر جب یہ توقع پوری نہ ہوئی تو بنی عباس پر تنقید شروع کر دی جیسا کہ آیندہ بیان ہوگا۔"

ہوتا ہے۔ اور مؤرخین کی روایات سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ مستقل طور پر امام صاحب نے منصور کے عہد میں جا کر کوفہ میں دوبارہ قیام کیا۔

(۲) ـــــــ دوسری چیز اس روایت سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ ابو العباس کی بیعت پر علماء خوش نہیں تھے جیسا کہ انھوں نے امام صاحب کے خطبۂ بیعت کے بعد اس کی طرف اشارہ گیا مگر بعد میں امام صاحب کے قول و فعل سے راضی ہو گئے تھے۔

بلاشبہ اس موقع پر علماء کے وہ لوگ بھی تھے جو بنی اُمیّہ کے زمانے میں منصب حکومت پر کام کر چکے تھے، جیسے ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلیٰ۔ اور محمد بن مروان کی بیعت اور اس سے وفاداری کا عہد ان کی گردن پر تھا، لہٰذا ان کے لیے یہ جائز ہی نہیں بلکہ لازم تھا کہ نئے خلیفہ کی بیعت سے گریز کریں مگر امام صاحب کی پوزیشن ان کے خلاف تھی۔ امام صاحب نے سرے سے نہ بنو امیّہ کی بیعت کی تھی اور نہ اُن سے عہدِ وفا باندھا تھا۔ وہ ہر طرح بری الذمہ تھے!!

امام ابوحنیفہؒ اور حکومت عباسیہ

امام ابوحنیفہؒ نے نشاطِ قلب کے ساتھ عباسیوں کے عہدِ حکومت کا استقبال کیا، جیساکہ ان کے اس خطبے سے ظاہر ہوتا ہے جو انھوں نے ابوالعباس (سفاح) کے سامنے اس کی بیعت کرتے وقت دیا تھا اور یہ چیز امام صاحب کے ماضی سے عین مطابقت رکھتی تھی، اگرچہ بعد میں جو حالات پیش آئے ان کی بنا پر اس حکومت سے اختلافات پیدا ہو گئے۔

امام ابوحنیفہؒ عباسی حکومت سے کیوں خوش تھے؟ امام صاحب یہ دیکھ چکے تھے کہ بنی اُمیہ بنوعلی اور آل نبی کے خلاف ہیں اور انھیں کچلنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

پھر انھوں نے دیکھا کہ عباسی حکومت قائم ہو رہی ہے جو اپنی اصل نشأۃ کے اعتبار سے شیعی سلطنت ہے، کیونکہ شیعی دعاۃ کے سہارے اور اس بنیاد پر حکومت معرضِ وجود میں آئی تھی کہ انھوں نے علی بن ابی طالب کی اولاد میں سے کسی ایک کے ساتھ عہد و پیمان کر رکھا تھا، اس عہد کی خواہ کچھ بھی قیمت نہ ہو مگر بہرحال یہ ایک ہاشمی سلطنت تو تھی جو اپنے بنی عم (آلِ علی) پر مہربان تھے اور ان سے امید تھی کہ وہ آلِ رسول سے پوری طرح انصاف سے پیش آئیں گے۔

علاوہ ازیں وہ بار بار یہ اعلان بھی کرتے تھے کہ وہ علویوں کا انتقام لینے اور ظالموں کو ان کے ظلم کی سزا دینے کے لیے اُٹھے ہیں اور یہ کہ وہ اہلِ بیت کے اولیاء ہیں اور دوسرے لوگوں کی نسبت ان شہدا کے خون کا بدلہ لینے کے زیادہ حقدار ہیں، تو اس سے فطرتاً امام صاحب کو خوش ہونا چاہیے تھا اور ضروری تھا کہ اس پہلے خلیفہ کی بیعت کے لیے ہاتھ بڑھائیں، انھوں نے اپنے خطبے میں بھی تقدیس قرابتِ نبیؐ کا اعلان کر دیا تھا۔ اور اس خطبہ اور اعلان کے بعد ہی انھوں نے اپنے فقیہ بھائیوں کو دخولِ طاعت اور لزومِ جماعت کی ترغیب دی تھی۔

عباسی خلافت سے امام صاحب کے روابط: دولت عباسیہ سے امام صاحبؒ نے ان

امور کی بناء پر جو بیان ہو چکے ہیں، برابر دوستی اور محبت کا سلسلہ قائم رکھا اور اس کی بنیادی چیز تھی، جملہ آلِ رسول سے محبت۔

منصور کا جہاں تک تعلق تھا وہ بھی امام صاحب کو مقرب بارگاہ بنائے رکھتا، ان کی قدر و منزلت کرتا، انھیں عطایائے جزیلہ سے نوازتا، لیکن امام صاحب ان مالی عطیوں کو وقتی وحیلہ سے واپس کر دیتے، کیونکہ بخشش و عطاء قبول کرنے کے خوگر ہی نہیں تھے۔

خلیفہ منصور اور اس کی بیوی میں جھگڑا امام صاحبؒ کا فیصلہ ایک مرتبہ خلیفہ منصور اور اس کی بیوی حرہ کے مابین جھگڑا ہو گیا، کیونکہ وہ دیکھ رہی تھی کہ خلیفہ کی رغبت اس سے کم ہو گئی ہے، اس نے عدل کا مطالبہ کیا تو منصور نے کہا:

"میری حکومت میں کون ایسا آدمی ہے جو میرے اور تمھارے اختلاف کا فیصلہ کر سکتا ہے؟"

وہ بولی: "وہ تو ابو حنیفہؒ ہیں"!

منصور نے بھی یہ بات مان لی، اس نے امام صاحب کو بلایا اور ان سے کہا:

"اے ابو حنیفہ! میری بیوی مجھ سے جھگڑ رہی ہے، آپ ہی فیصلہ کر دیں کچھ؟"

امام نے پوچھا: "بتائیے کیا بات ہے؟"

خلیفہ نے سوال کیا: "ایک آدمی کے لیے بیک وقت کتنی بیویاں رکھنا حلال اور جائز ہے؟"

امام نے جواب دیا: "چار"!

خلیفہ نے استفسار کیا "اور باندیاں کتنی تعداد میں جائز ہیں؟"

امام نے بتایا: "جتنی چاہے کوئی تعداد مقرر نہیں ہے"!

خلیفہ: "کیا کسی شخص کے لیے یہ جائز ہے کہ اس مسئلے کے خلاف لب کشائی کر سکے؟"

امام صاحب: "ہرگز نہیں ——— لیکن اللہ نے یہ رخصت صرف اہل عدل کے لیے رکھی ہے، جو عدل نہ کر سکے یا جسے اندیشہ ہو کہ عدل نہیں کر سکے گا تو اسے چاہیے کہ ایک بیوی سے ہرگز تجاوز نہ کرے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً

یعنی اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ عدل نہیں کر سکو گے تو ایک ہی بیوی پر قناعت کرو!

پس ہمارے لیے ضروری ہے کہ اللہ کا بتایا ہوا ادب اختیار کریں اور اس کی نصیحت پر عمل کریں"!

خلیفہ ابوجعفر منصور خاموش ہوگیا اور بڑی دیر تک چپ رہا۔

پھر امام صاحب کھڑے ہوئے اور رخصت ہوگئے، جب گھر پہنچے تو خلیفہ کی بیوی کی طرف سے ایک خادم مال، پارچے، باندی اور مصری گدھا لے کر حاضر ہوا، امام صاحب نے یہ سب واپس کردیا اور خادم سے فرمایا:

"میرا سلام کہہ دینا اور کہنا میں نے دین کی بات کہی ہے، اس سے میرا مطلب کسی کا تقرب حاصل کرنا نہیں ہے، نہ اس طرح مجھے طلبِ دنیا کی آرزو ہے"!

عباسی حکومت کی مخالفت امام ابوحنیفہ نے عباسی حکومت کے خلاف اُس وقت تک جنبشِ لب سے کام نہیں لیا جب تک ابنائے علیؓ سے ان کی اَن بن نہیں ہوئی اور اُن کے مابین خصومت نے سخت صورت اختیار نہیں کرلی۔

بیان ہوچکا ہے کہ امام صاحب ابنائے علیؓ کے حامی تھے، ان کا تمام تر تعصب و ایثار انہیں کی خاطر تھا۔ لہٰذا یہ بالکل طبعی امر تھا کہ انھیں برہم اور آشفتہ دیکھ کر وہ بھی برہم اور آشفتہ ہوجاتے، خاص طور پر ایسی حالت میں جب ابوجعفر منصور کی حکومت کے خلاف محمد النفس الذکیہ بن عبداللہ بن حسن اور ان کے بھائی ابراہیم نے علمِ بغاوت بلند کردیا تھا۔

نفس ذکیہ اور ابراہیم کے والد سے امام صاحب کا علمی رشتہ تھا حتیٰ کہ صاحب المناقب نے ان کے والد (عبداللہ بن حسنؓ) کو امام کے شیوخ کے ضمن میں بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ ان کے والد سے امام صاحب حدیث روایت کیا کرتے تھے۔ آئندہ چل کر ہم اس موضوع پر مزید روشنی ڈالیں گے۔

جب ان دونوں بھائیوں نے خروج کیا تو ان کے والد عبداللہ بن حسن منصور کے جیل خانہ میں محبوس تھے اور اپنے دونوں صاحبزادوں کی شہادت کے بعد جیل خانہ ہی میں انھوں نے وفات پائی۔ یہ تھے وہ وجوہ جن کی بنا پر ان حضرات کے خروج کے وقت اور ان کی شہادت کے بعد امام صاحبؒ نے بنی عباس پر بے محابا نکتہ چینی شروع کردی۔ واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ ان حوادث کے بعد امام صاحبؒ عباسی حکومت کی حمایت جائز نہیں سمجھتے تھے اور اپنی گزشتہ عادت کے مطابق اثنائے درس میں ان پر نقد و کلام کی حد سے تجاوز نہیں کرتے تھے۔ وقتاً فوقتاً ابنائے علیؓ کی حمایت

کا اظہار بھی کرتے رہتے تھے، البتہ فتنہ و فساد کی نہ دعوت دیتے تھے، نہ تلوار نیام سے باہر نکالتے تھے۔ اور علماء کی شان بھی یہی ہے کہ جادۂ علم سے اگر ہٹتے بھی تھے تو صرف اس قدر کہ رفق و مدارسے اپنے احساسات اور جذبات کو تسکین دے سکیں۔

ادھر ابو جعفر بھی امام صاحب کی اس کیفیت سے غافل نہیں تھا، مگر وہ کبھی چشم پوشی سے کام لیتا، اور کبھی آزمائش و امتحان کی کسوٹی پر پرکھنے لگتا، حتیٰ کہ ابتلاء و محن کا دور شروع ہو گیا۔

یہ قرآن واقعات کی طرف اجمالی اشارہ تھا، اب ہم جہاں تک امام صاحب کا تعلق ہے کچھ ضروری تفصیل پیش کرنا چاہتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور نفس ذکیہ کا خروج

امام صاحبؒ کی تلقین سے منصور کا کار آزمودہ سالارِ فوج تائب ہوگیا

۱۴۵ھ میں نفس ذکیہ نے مدینہ میں ابوجعفر منصور کے خلاف پرچم بغاوت بلند کیا، اہل خراسان اور دوسرے دیار و امصار کے لوگ ان کی حمایت اور پشت پناہی کے لیے تیار ہو چکے تھے، مگر چونکہ وہ دور دست علاقوں میں تھے لہٰذا عملی مدد کرنے سے قاصر تھے؛ اگرچہ اُن کے قلوب اپنے امام کی محبت اور عقیدت اور ولاء و رضا سے معمور تھے۔

امام صاحبؒ کا فتوائے جہاد روایت ہے کہ امام مالک نے نفس ذکیہ کی حمایت میں عباسی حکومت کے خلاف خروج و بغاوت کے جواز کا فتویٰ دے دیا تھا، چنانچہ تاریخ ابن جریر اور کثیر میں مذکور ہے کہ جب انھوں نے فتویٰ دیا کہ لوگ محمد بن عبداللہ (نفس ذکیہ) کے دست حق پرست پر بیعت کرلیں، تو کچھ لوگوں نے کہا:

"ہم تو منصور کی خلافت پر بیعت کر چکے ہیں!"

امام مالک نے جواب دیا: "تم مجبور تھے اور بیعت جبری کوئی چیز نہیں"!

چنانچہ بے تامل لوگوں نے امام مالک کے فتویٰ پر نفس ذکیہ کی بیعت کر لی، اور امام مالکؒ خانہ نشین ہو گئے۔[1]

نفس ذکیہ کا قتل آخر کار امام محمد النفس الذکیہ شہید ہو گئے؛ جیسے ان کے بھائی ابراہیم، جنھوں نے عراق میں خروج کر کے بہت سے شہروں پر قبضہ کر لیا، شہید کر دیے گئے۔

عباسی جنرل حسن بن قحطبہ کی توبہ جب امام مالک، محمد النفس الذکیہ کی حمایت میں خروج کا فتویٰ دینے کی بنا پر سزائے تازیانہ اور اذیتوں سے نہ بچ سکے تو امام ابوحنیفہ

---

[1] البدایۃ والنہایۃ لابن کثیر ص ۸۴ ج ۱۰

کا جرم تو اس سے بھی زیادہ سخت تھا، کیونکہ وہ تو اپنے حلقۂ درس میں علی الاعلان ان کی حمایت کا اعلان کرتے تھے۔ ان کا ایک اور بہت بڑا جرم یہ تھا کہ ان کی تلقین سے متاثر ہو کر منصور کے بہت بڑے فوجی جنرل نے بھی محمد النفس الذکیہ کے خلاف لڑنے سے انکار کر دیا تھا۔

مروی ہے کہ حسن بن قحطبہ جو منصور کا بڑا جنرل تھا، امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا:

"میرے حالات جیسے کچھ بھی ہیں وہ مخفی نہیں، مگر آپ سے صرف یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ اگر اب بھی توبہ کر لوں تو میری توبہ قبول ہو سکتی ہے؟"

امام صاحبؒ نے اس کے جواب میں فرمایا:

"اگر اللہ تعالیٰ نے جان لیا کہ تم اپنے کیے پر واقعی پشیمان ہو اور تمھاری یہ حالت ہو جائے کہ اگر تمھیں اختیار دیا جائے کہ یا تو کسی مسلمان کو قتل کر دیا خود قتل ہونے کے لیے تیار ہو جاؤ تو تم خود قتل ہونے پر آمادہ ہو جاؤ گے اور خدا کے سامنے یہ عہد کرو کہ اب تک جو کچھ کرتے رہے ہو اس کا پھر اعادہ (زندگی بھر) نہیں کرو گے پھر اگر تم اس عہد پر قائم رہے تو بلاشبہ تمھارا یہی ارادہ اور عزم تمھاری توبہ ہے"

حسن بن قحطبہ کا امام صاحبؒ سے عہد

امام صاحبؒ کا یہ ارشاد سن کر حسن بن قحطبہ نے ان کے سامنے عہد کیا:

"........ مَیں خدا سے عہد کرتا ہوں کہ قتلِ مسلم کے ارتکاب کا اعادہ اب کبھی نہیں کروں گا"

آزمائش کی گھڑی

حسن اس عہد پر قائم رہا، یہاں تک کہ (بصرہ میں) ابراہیم بن عبداللہ الحسنی العلوی نے ظہور کیا۔

منصور نے حسن بن قحطبہ کو دربار میں طلب کیا اور اسے ابراہیم کا قلع قمع کرنے کے لیے جانے کا حکم دیا۔ حسن یہ سن کر امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا اور جو واقعہ تھا اس سے مطلع کیا۔ امام صاحب نے فرمایا:

"تمھاری توبہ کے امتحان کا وقت آ گیا ہے تم نے خدا سے جو عہد کیا ہے اگر اس عہد کو پورا کیا تو بے شک تم تائب ہو اور اگر اپنے عہد سے پھر گئے تو اگلی پچھلی معصیتوں

کے مواخذے سے کسی طرح بھی نہ بچ سکو گے!

یہ سُن کر حسن نے پھر توبہ کی اور یہ طے کر کے کہ خلیفہ کے دربار سے زندہ واپس نہیں آنا ہے، پوری تیاری کے ساتھ منصور کے سامنے حاضر ہُوا اور گویا ہُوا:

"امیر المومنین! جس مہم پر آپ مجھے بھیجنا چاہتے ہیں، مَیں اس پر نہیں جاؤں گا، آپ کی فرمانبرداری کر کے اگر میں نے خدا کی اطاعت کی ہے تو بہت زیادہ اپنا حصہ لے چکا اور اگر آپ کی اطاعت کر کے میں نے معصیت کا ارتکاب کیا ہے تو پھر معصیت کا یہ ذخیرہ میرے لیے بہت کافی ہے۔"

ابو جعفر منصور، حسن کی یہ باتیں سُن کر آگ بگولا ہو گیا۔ یہ دیکھ کر حسن کے بھائی حمید بن قحطبہ عرض پیرا ہُوا:

"امیر المومنین! سال بھر سے ہم ان کی عقل میں فتور محسوس کر رہے ہیں، معلوم ہوتا ہے انھیں بہکایا گیا ہے، ان کی بجائے اس مہم پر میں روانہ ہوتا ہوں نسبتہً میں اس فضیلت کا زیادہ حقدار بھی ہوں۔"

چنانچہ جب حمید روانہ ہو گیا تو منصور نے اپنے کسی ندیم سے پوچھا:

"فقہاء میں سے کس کے پاس حسن آمد و رفت زیادہ رکھتا ہے؟

اس سوال کے جواب میں اسے بتایا گیا:

اِنَّہٗ یتردد علیٰ ابی حنیفہ، یہ ابوحنیفہؒ کے پاس آتا جاتا رہتا ہے۔[1]

امام ابوحنیفہؒ، حکومتِ وقت کے خلاف تنقید مجرد اور آلِ علی سے الفت و شیفتگی کے حدود سے تجاوز کر کے حکومت کے خلاف ایجابی و عملی اقدام پر اُتر آئے تھے حالانکہ ان کا کام صرف فتویٰ دینا تھا اور مفتی پر لازم ہے کہ دینی معاملات میں بے لاگ رائے کا اظہار کرنے اور اسی پر اکتفا کرے نہ کہ باطل کا پشت پناہ بن جائے، فاسد کی تحسین کرے اور ناحق کی توصیف کرنے لگے۔

اس روایت کے بارے میں کوئی کچھ بھی کہے، لیکن اس سے ان واقعات کی تائید ضرور ہوتی ہے، جو تاریخ سے ثابت ہیں، یعنی امام صاحب آلِ علیؓ کے جذبۂ محبت سے سرشار تھے اور خلیفہ منصور اور اس کے عمّال پر برملا تنقید کرتے تھے۔ یہ بات امام صاحبؒ کی گزشتہ زندگی اور

---

[1] مناقب ابی حنیفہ لابن البزازی ص ۲۲ ج ۲۔

آلِ علیؓ کے ساتھ تعلقات سے بھی عین مطابق ہے، جیسا کہ گزر چکا ہے، امام صاحب کے امام زید سے خصوصی تعلقات تھے۔ امام جعفر الصادق کے ساتھ مضبوط رابطہ تھا اور امام محمد الباقر سے بھی اتصال تھا۔ امام صاحب ابراہیم اور محمد نفس ذکیہ کے والد عبداللہ بن حسن کے شاگرد بھی تھے۔ پس اگر تاریخ یہ بتاتی ہے کہ امام صاحب آلِ علیؓ کے حامی تھے اور ان کے آلام و مصائب پر کڑھتے اور دل گرفتہ رہتے تھے اور ان سے بے پناہ محبت رکھتے تھے تو یہ بات امام صاحب کی منطقِ نفسی سے پورے طور پر ہم آہنگ ہے اور ان کا یہ "حال" ان کے "ماضی" سے سراسر مربوط اور متصل ہے۔

امام صاحبؒ کا موقف مستقیم

دربار کی ریشہ دوانیاں، قاضی ابن ابی لیلیٰ کی ایذا رسانیاں

امام ابو حنیفہؒ کا موقف منصور کی چشمِ نگراں سے یہ حقیقت پوشیدہ نہیں رہ سکتی تھی کہ امام صاحب کا موقف کیا ہے؟ خصوصاً اس صورت میں کہ امام صاحبؒ کا قیام کوفہ ہی میں تھا۔ چنانچہ اس نے امام صاحب کی اطاعت اور وفاداری کا امتحان لینے کی ٹھان لی، اتفاق سے بہت جلد یہ موقع بھی ہاتھ آ گیا۔ اب بغداد ——— نیا دار الحکومت ——— تعمیر ہو رہا تھا۔ منصور نے چاہا کہ امام صاحب منصبِ قضا قبول کر لیں، لیکن انھوں نے صاف انکار کر دیا اور کسی طرح یہ منصبِ رفیع قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہوئے۔ ادھر منصور تُلا ہوا تھا کہ انھیں زمرۂ عمّالِ حکومت میں شامل کر کے رہے گا خواہ وہ کوئی منصب بھی کیوں نہ ہو۔ مقصد اس پیش کش کا یہ تھا کہ امام صاحبؒ کھل کر سامنے آ جائیں اور ان کی نیّت ظاہر ہو جائے۔

امام صاحبؒ نے بھی تاڑ لیا کہ دامِ ہمرنگِ زمیں کا مقصد ان کی جان لینا ہے، چنانچہ انھوں نے بھی طے کر لیا کہ اس کوشش کو آسانی سے کامیاب نہیں ہونے دیں گے، ایک روایت کے مطابق انھوں نے تعمیرِ شہر کے لیے خشت شماری کی ذمہ داری لے لی۔ ابن جریر طبری نے جو روایت اس سلسلے میں درج کی ہے وہ خلاصۃً یہ ہے:

منصور کی قسم اور امام کا عہد خلیفہ منصور نے امام ابو حنیفہؒ کو بغداد کا قاضی مقرر کرنے کا فیصلہ کیا، مگر انھوں نے انکار کر دیا۔ منصور نے قسم کھائی کہ آپ کو کوئی نہ کوئی منصب حالی قبول کرنا پڑے گا اس کے جواب میں امام صاحب نے بھی قسم کھائی کہ وہ کوئی عہدہ ہرگز قبول

نہیں کریں گے، آخر کار

(۱) شہر کی عام نگرانی

(۲) اینٹوں کی ڈھلائی اور گنتی

(۳) اور کام کے لیے مزدوروں کی داروگیر کا کام ان کے سپرد کیا۔

امام صاحبؒ نے بھی اسے منظور کر لیا، یہاں تک کہ خندق کے ساتھ ساتھ شہر کی چار دیواری بننے کے بعد امام صاحب اس ذمہ داری سے سبکدوش ہو گئے![۱]

ابن جریر کہتے ہیں:

"ہثیم بن عدی سے مروی ہے کہ منصور نے امام صاحبؒ کے سامنے عہدۂ قضا اور مظلوموں کی دادرسی کا فریضہ پیش کیا، مگر امام صاحبؒ نے منظور نہ کیا تو منصور نے قسم کھائی کہ جب تک وہ کسی عہدے کی ذمہ داری قبول نہیں کریں گے، ان کی خیر نہیں۔ امام صاحبؒ کو جب یہ اطلاع دی گئی تو انھوں نے ایک سرکنڈا منگوایا اور خشت شماری کرنے لگے تاکہ خلیفہ کی قسم پوری ہو جائے"۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح امام صاحب نے ابو جعفر کو اس کے مقصد میں ناکام کر دیا۔ یہ اس وقت کا قصہ ہے جب اس نے علوی سرداروں کو جمع کر کے جیل خانوں میں ٹھونس دیا تھا، ان کے اموال ضبط کر لیے تھے اور ابوالعباس نے جو جاگیریں انھیں عطا فرمائی تھیں انھیں چھین لیا تھا۔ یہ واقعہ عبداللہ بن حسن کے دونوں صاحبزادوں کے قتل سے پہلے کا ہو یا بعد کا اس سے بہرکیف یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ منصور نے امام صاحبؒ کو آزمائش میں اس وقت ڈالا تھا جب ابو جعفر منصور اور علویوں کے مابین باقاعدہ منازعت جاری تھی۔

---

[۱] تاریخ ابن کثیر ص ۹۷ ج ۲۔

امام صاحب نے یہ خدمت کیوں قبول کی؟

امام صاحبؒ سے متعلق جملہ اخبار سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ انھوں نے نسبتہً نرم رویہ صرف اس حد تک اختیار کیا جس سے ان کے قلب وضمیر اور دین و دیانت کو صدمہ نہ پہنچے، اس طرح منصور کو کچھ عرصہ کے لیے وہ اپنی طرف سے غافل کر دینا چاہتے تھے، چنانچہ وقتی طور پر منصور امام کی طرف سے مطمئن بھی ہو گیا۔ اگرچہ پورے طور پر نہیں، وقتاً فوقتاً امام صاحب کو چھیڑتا رہتا، اس نے ابتلا اور محاسبہ کو ابھی التوا میں ڈال رکھا تھا۔

قبل اس کے کہ ہم ان مصائب ومحن کا ذکر کریں جو منصور نے امام پر بلا وجہ نازل کیے، یہ بتا دینا ضروری ہے کہ ان مصائب کا نزول نفس ذکیہ کے بھائی ابراہیم بن عبداللہ کے خروج کے فوراً بعد شروع نہیں ہوا بلکہ پانچ سال بعد شروع ہوتا ہے، کیوں کہ ابراہیم کے خروج اور قتل کا واقعہ ۱۴۵ھ میں رونما ہوا اور امام صاحب کی وفات ۱۵۰ھ میں ہوئی۔ اس پر تمام راویوں کا اجماع ہے۔ اس تحقیق کے بموجب ہم مجبور ہیں کہ تاریخ بغداد میں خطیب نے زفرؒ سے جو روایت کی ہے، اسے تسلیم نہ کریں۔ خطیب کے بیان کے مطابق امام زفر کہتے ہیں:

"ابراہیم کے خروج کے دنوں میں امام صاحبؒ نہایت جوش وخروش کے ساتھ علانیہ گفتگو کرنے لگے، ان حالات کو دیکھ کر میں نے ان سے عرض کیا کہ جب تک ہم لوگوں کی گردنوں میں پھانسی کی رسیاں نہ ڈال دی جائیں، آپ باز نہ آئیں گے۔ وہ کہتے ہیں کہ اتنے میں عیسیٰ بن موسیٰ کے پاس منصور کا حکم نامہ پہنچ گیا کہ امام ابوحنیفہؒ کو بغداد بھیج دو، چنانچہ امام صاحب کو اس نے بغداد بھیج دیا، وہاں پندرہ روز تک رہے۔"[1]

ہمیں اس روایت کے آخری حصے کی صحت میں شبہ ہے، کیونکہ امام ابراہیم کے قتل کا واقعہ ۱۴۵ھ میں ان کے خروج کے بعد ہوا، لہٰذا یہ نہیں ہو سکتا کہ امام صاحبؒ کو ان کے خروج کے فوراً بعد بھیج دیا گیا ہو، کیوں کہ بغداد میں امام صاحب کی طلبی اور ابراہیم کے خروج کے مابین پانچ سال کا وقفہ ہے۔ تاریخ اور تذکروں کی کتابوں میں اس قسم کا اختلاط بہت پایا جاتا ہے لہٰذا کسی روایت کے قبول کرنے میں نہایت احتیاط سے کام لینا چاہیے اور صحیح روایت کی چھان بین

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۳۰ ج ۱۳

کرلینا چاہیے، اور یہ کوئی آسان کام نہیں۔

جب منصور نے علویوں کو ستانا اور ان کے سربراہوں کو قتل کرنا شروع کیا تو امام صاحب اس روش پر خوش نہیں تھے، مگر منصور کی ایذا رسانی سے بچے رہے اور حسبِ عادت علمی مشاغل میں مصروف رہے، مگر وقتاً فوقتاً ان سے ایسے اقوال وافعال صادر ہو جاتے تھے جن سے ان کی رائے ظاہر ہو جاتی تھی، چنانچہ ان میں سے ہم دو باتیں ذکر کرتے ہیں، جنھوں نے منصور کی بدگمانی اور شبہات میں اضافہ کر دیا، اور ان کی ذات متہم قرار دی جانے لگی۔

اہلِ موصل کے قتل کا استفتاء

(۱) اہلِ موصل نے منصور کے خلاف بغاوت کر کے نقضِ بیعت کا ارتکاب کیا۔ منصور نے ان سے معاہدہ کر رکھا تھا کہ اگر وہ حکومت کے خلاف بغاوت کریں گے تو خلیفہ پر ان کا خون مباح ہوگا، اس موقع پر منصور نے فقہا کو جمع کیا۔ اس جماعت میں امام صاحب بھی تشریف فرما تھے۔ منصور نے سب کو مخاطب کر کے کہا:

کیا آنحضرتؐ کی یہ حدیث نہیں ہے کہ

اَلْمُؤْمِنُوْنَ عِنْدَ شُرُوْطِهِمْ، مسلمان اپنے شروط کے پابند ہیں۔"

اور اہلِ موصل نے یہ معاہدہ کیا تھا کہ میری حکومت کے خلاف بغاوت نہیں کریں گے، لیکن با ایں ہمہ انھوں نے یعنی اہلِ موصل نے میرے عامل (گورنر) کے خلاف خروج کیا، لہٰذا اب ان کا خون میرے لیے حلال ہو چکا ہے!"

اس پر ایک فقیہ نے کھڑے ہو کر خلیفہ کو جواب دیا:

"بلاشبہ آپ کو ان لوگوں پر پورا اختیار حاصل ہے اگر آپ معاف کر دیں تو یہ بھی ٹھیک ہے کہ آپ اہلِ عفو ہیں اور اگر سزا دیں تو وہ اس کے مستحق بھی ہیں!"

اب منصور نے خصوصیت کے ساتھ امام ابو حنیفہؒ کو مخاطب کر کے پوچھا:

"اے شیخ! آپ کی اس معاملے میں کیا رائے ہے؛ کیا ہم جانشینِ نبوت اور گہوارۂ ایمان نہیں ہیں؟"

منصور کے سامنے امام صاحبؒ کا اعلانِ حق

اب امام صاحب کھڑے ہوئے اور انھوں نے فرمایا:

"اہل موصل نے جو شرط آپ سے کی تھی، اس کا انھیں حق نہ تھا، آپ نے ان سے ایسی شرط کی تھی جو آپ کو سزاوار نہ تھی، کیوں کہ خونِ مسلم صرف تین صورتوں میں روا ہے۔ لہٰذا اگر آپ ان کی جان لیں گے تو یہ جائز نہ ہوگا اور خدا کا حق بہت زیادہ اس کا مستحق ہے کہ اس کا ایفا کیا جائے۔"

یہ سُن کر منصور نے مجلس برخاست کر دی، جب سب لوگ چلے گئے تو امام صاحب ؒ کو بلایا اور کہا:

"اے شیخ! بات وہی صحیح ہے، جو آپ نے فرمائی، آپ اپنے وطن تشریف لے جائیں، مگر اس کا ذرا خیال رہے کہ ایسا فتویٰ لوگوں کو نہ دیا جائے جس سے آپ کے امام (امیر) پر کوئی حرف آئے، کیونکہ آپ جانتے ہیں کہ اس قسم کے فتووں سے خوارج کو حکومت کے خلاف شورش برپا کرنے کا موقع مل جاتا ہے۔"[1]

یہ واقعہ مناقب کی سب کتابوں میں مذکور ہے، چنانچہ الکامل لابن الاثیر حوادث ۱۴۸ھ میں ہم دیکھتے ہیں:

اہلِ موصل کی اکثریت شیعانِ علیؓ پر مشتمل تھی۔ منصور نے ارادہ کیا کہ موصل پر فوج کشی کر کے راتوں رات انھیں قتل کر ڈالے، چنانچہ جواز کا فتویٰ حاصل کرنے کے لیے منصور نے امام ابوحنیفہؒ، ابن ابی لیلیٰ اور ابن شبرمہ کو بغداد میں طلب کیا اور پوچھا:

"اہلِ موصل نے مجھ سے عہد کیا تھا کہ میرے خلاف بغاوت نہیں کریں گے اور اگر انھوں نے بغاوت کی تو ان کا خون اور مال ہمارے لیے مباح ہے، اب انھوں نے بغاوت کر دی ہے تو کیا میرے لیے ان کی خوں ریزی جائز ہے؟"

امام صاحب تو خاموش رہے، مگر ان دونوں نے بیک آواز کہا:

یہ لوگ آپ کی رعایا ہیں، اگر ان سے درگزر کیجیے تو عفو و بخشش آپ کی شان ہے اور سزا دیں تو وہ خود ہی اس کے مستحق ہو چکے ہیں!

منصور نے امام ابوحنیفہؒ کو خاموش پا کر کہا:

---

[1] المناقب لابن البزازی ص ۱۷، ج ۲۔

"اے شیخ! آپ کیوں خاموش ہیں، آپ بھی تو کچھ کہیے"

امام صاحب نے جواب دیا، "یا امیر المومنین! اگر انھوں نے آپ کے لیے اپنا خون مباح کیا ہے تو یہ ایسی چیز ہے جو شرعاً ان کے اختیار سے باہر ہے، آپ ہی ارشاد فرمائیے اگر کوئی عورت بغیر نکاح یا ملک یمین کے کسی مرد کو اپنے تئیں سپرد کر دے تو کیا وہ مرد اس سے مباشرت کر سکتا ہے؟"

منصور نے کہا "نہیں ایسا تو نہیں ہو سکتا" اور وہ اہلِ موصل پر چڑھائی اور ان کی خونریزی کے ارادے سے باز آگیا اور امام ابوحنیفہؒ اور ان کے دونوں ساتھیوں کو کوفہ واپس چلے جانے کی اجازت دے دی[1]

اس طور پر یہ واقعہ صحیح ہے اور معنوی اعتبار سے المناقب کی روایت سے ملتا جلتا ہے مگر اس کے بعض حصے قابلِ قبول نہیں، کیونکہ ابن الاثیر بیان کرتے ہیں کہ اس موقع پر ابن شبرمہ بھی امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ تھے اور اس واقعہ کو انھوں نے ۱۴۸ھ کے واقعے میں درج کیا ہے، حالانکہ ابن شبرمہ ۱۴۴ھ میں وفات پا چکے تھے جیسا کہ کتبِ تراجم میں مذکور ہے بلکہ خود ابن الاثیر نے بھی ان کا سالِ وفات ۱۴۴ھ بیان کیا ہے[2]، اس لیے ماننا پڑے گا کہ المناقب کی روایت زیادہ صحیح اور درست ہے!

(۲) دوسری بات جس سے ابوجعفر کی حکومت سے متعلق امام ابوحنیفہؒ کی رائے کا انکشاف ہوتا ہے، یہ ہے کہ منصور نے آزمائش کے طور پر امام صاحب کی خدمت میں ہدیہ بھیجا، مگر امام صاحبؒ نے عذر کر کے واپس لوٹا دیا۔ چنانچہ المناقب للمکی میں مذکور ہے:

"ایک مرتبہ ابوجعفر المنصور نے دس ہزار درہم کی تھیلی اور ایک لونڈی بھیجی، اس زمانے میں عبدالملک بن حمید ابوجعفر کا وزیر تھا جو کریم اور دانشمند شخص تھا۔ چنانچہ امام صاحب کے انکار پر اس نے کہا:

"آپ کو خدا کی قسم دے کر کہتا ہوں کہ امیر المومنین (یعنی ابوجعفر)، تو آپ سے بدظن ہیں، لہٰذا اگر آپ ان کے عطیے کو قبول نہ کریں گے تو جو بدگمانیاں وہ آپ کے متعلق

---

[1] الکامل لابن الاثیر ص ۲۱۷ ج ۵۔

[2] ملاحظہ کامل ص ۱۹۶ ج ۲

رکھتے ہیں، وہ پختہ ہو جائیں گی"۔ امام صاحب انکار پر قائم رہے۔

آخر وزیر عبدالملک بن حمید گویا ہوا: "اچھا مال کو تو میں جوائز کی مد میں جمع کر دیتا ہوں مگر جاریہ تو قبول فرما لیجیے، یا کوئی معقول عذر پیش کیجیے، جسے امیرالمومنین کے سامنے پیش کر سکوں"۔

یہ سُن کر امام صاحب نے کہا:

"میری عمر دیکھیے، بھلا مجھے اب عورتوں سے کیا کام؟ خود ہی غور کیجیے اس صورت میں اس غریب کو اپنے پلے باندھ لوں تو یہ کتنا بڑا ظلم ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ اسے فروخت کر کے دام کھرے کر لوں، سو امیرالمومنین سے کہہ دیجیے گا کہ میری کہاں مجال کہ امیرالمومنین کی ملک سے جو عورت نکل کر میرے قبضے میں آئے اسے میں بازار میں بیچتا پھروں"۔

امام اور ان کے حاسدین و مخالفین

یہ اور اس قسم کی دوسری بدمزگیاں منصور اور امام صاحبؒ کے مابین پیدا ہوتی رہتی تھیں، منصور ہر وقت امام صاحبؒ کے متعلق ٹوہ میں رہتا اور ان کے اخبار و احوال سے آگاہ رہنے کی کوشش کرتا۔ منصور کے حاشیہ نشینوں میں بعض درباری امام صاحبؒ سے بہت جلتے تھے اور ان کے اقوال و افعال سے متعلق منصور کے دل میں بدگمانیاں پیدا کرنے کی کوشش میں مصروف رہتے تھے۔ امام صاحب بغیر یہ سوچے کہ کون خوش ہوتا ہے، کون خفا ہوتا ہے جن اقوال اور فتاویٰ کو برحق خیال کرتے، رضائے الٰہی اور تسکین قلب و ضمیر کے لیے بے دھڑک ان کا اظہار کرتے رہتے۔ اگرچہ بعض بدباطن درباری منصور کو امام صاحب کے خلاف اُکساتے رہتے اور کبھی چین سے نہ بیٹھتے۔

ربیع حاجب

الخطیب نے قاضی ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے:

"ایک مرتبہ منصور نے امام ابو حنیفہؒ کو طلب کیا، منصور کے حاجب ربیع نے جو امام صاحب کا دشمن تھا، منصور سے کہا:

"یا امیرالمومنین! یہ وہی ابو حنیفہ ہیں جو آپ کے جد امجد عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کے خلاف فتویٰ دیتے ہیں۔ حضرت ابن عباس کا فتویٰ یہ تھا کہ قسم کھا کر آدمی مجلس سے اُٹھ جائے اور پھر دو ایک دن کے بعد اگر اس قسم سے کسی چیز کو مستثنیٰ کر دے تو استثنا کا عمل مؤثر ہوتا ہے، (اختتام مجلس کے بعد استثنا

لغو ہے)

یہ سن کر امام نے منصور کو مخاطب کر کے کہا: "یا امیر المومنین، آپ سمجھے بھی یہ کیا کہہ رہا ہے؟ کہنا یہ چاہتا ہے کہ آپ کی فوج جو آپ کے ہاتھ پر وفاداری کی قسم کھا کر بیعت کرتی ہے۔ اس عہدِ وفا کی پابند نہیں۔"

خلیفہ نے کہا: "یہ کیسے؟"

امام صاحب نے کہا: "وہ لوگ آپ کی بیعت کریں اور پھر اپنے گھر جا کر استثنا کر لیں تو وفاداری کا عہد باطل ہو جائے گا۔"

امام کا یہ جواب سن کر منصور ہنسا اور ربیع سے کہا:

لَا تعرض لابی حنیفۃ: ابو حنیفہ سے چھیڑ چھاڑ مت کرو۔

دربار سے نکلنے کے بعد ربیع نے امام صاحب سے کہا: "آج تو آپ نے میری جان ہی لے لی تھی۔"

امام صاحبؒ نے فرمایا: "نہیں! تم نے ضرور یہ چاہا تھا، مگر میں نے تمہاری اور اپنی دونوں کی جان بچالی۔"[1]

امام ابو العباس طوسی اور امام صاحبؒ کی جھڑپ

اسی طرح خطیب ہی کی روایت ہے:

"منصور کے درباریوں میں ایک شخص ابو العباس طوسی تھا، جو امام صاحب کے متعلق بری رائے رکھتا تھا۔ امام صاحب بھی اس سے غافل نہ تھے، چنانچہ ایک روز امام ابو حنیفہ، ابو جعفر کے پاس گئے، بہت سے لوگ جمع تھے۔ طوسی نے دل میں کہا کہ آج ابو حنیفہ کو قتل کرا کے رہوں گا۔ یہ سوچ کر وہ امام صاحب کے پاس آیا اور کہنے لگا:

"ابو حنیفہ! بتائیے اگر امیر المومنین ہم میں سے کسی کو یہ حکم دیں کہ فلاں آدمی کی گردن مار دو اور یہ معلوم نہ ہو کہ اس شخص کا قصور کیا ہے تو ہمارے لیے اس کی گردن مارنی کیا جائز ہو گی؟"

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۶۵ ج ۱۳

امام صاحب نے برجستہ کہا: "ابوالعباس! میں تم سے پوچھتا ہوں کہ امیرالمومنین صحیح حکم دیتے ہیں یا غلط؟"

طوسی نے کہا: "امیرالمومنین غلط حکم کیوں دینے لگے۔"

امام صاحب نے کہا: "تو صحیح حکم کے نافذ کرنے میں تردد کی گنجائش کیا ہے؟ اسے تو نافذ ہونا ہی چاہیے۔"

پھر امام نے اپنے پاس بیٹھے ہوئے لوگوں سے کہا:

"یہ دراصل مجھے اسیرِ دام کرنا چاہتا تھا، مگر میں نے اسے جکڑ لیا۔"[1]

عدالتی فیصلوں پر امام صاحبؒ کی بے لاگ نکتہ چینیاں

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ امام کا وہ موقف بھی واضح کر دیا جائے جسے منصور نے امام کی ایذا رسانی کا ذریعہ بنا لیا تھا۔ امام کے متعلق یہ بات مشہور ہے کہ وہ کوفہ کے قاضیوں کے فیصلوں پر اگر ان کے نزدیک وہ غلط ہوتے تو بلا جھجک تنقید کیا کرتے اور ان فیصلوں کے صادر ہوتے ہی مدعی اور مدعا علیہ دونوں کے سامنے ان کی غلطیاں واضح کر دیتے تھے، جس سے قاضی بھڑکتا اور بدظن ہو جاتا اور کبھی مجبور ہو کر امراء کے پاس ان کی شکایت لے کر فریاد کناں حاضر ہوتا تھا، بلکہ مروی ہے کہ کوفہ کے قاضی ابن ابی لیلیٰ نے ایک مرتبہ امام صاحبؒ کی شکایت کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھیں فتویٰ دینے سے روک دیا گیا۔ پھر کچھ عرصے کے بعد فتویٰ دینے کی اجازت دے دی گئی!

ایک غلط فیصلے پر امام صاحبؒ کی تنقیح

کتاب المناقب اور تاریخ بغداد دونوں میں یہ مذکور ہے کہ ابن ابی لیلیٰ کی عدالت میں ایک پاگل عورت کا مقدمہ لایا گیا، جس نے ایک شخص کو "اے ابن الزانیین" (بدچلن ماں باپ کا بیٹا) کہہ کر مخاطب کیا تھا۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ نے اس پگلی کو مسجد میں کھڑا کر کے اس پر دو حدیں جاری کر دیں۔ یعنی ایک حد (سزا) اس کی ماں پر تہمت زنا کی وجہ سے اور دوسری حد اس کے باپ پر تہمت کے سبب جاری کر دی۔

امام صاحبؒ کو جب اس فیصلے کی خبر ہوئی تو انھوں نے فرمایا، "اس مقدمے کے فیصلے میں

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۶۶ ج ۱۳۔

قاضی نے ایک نہیں پوری چھ غلطیاں کی ہیں۔

(۱) مسجد میں حد لگوائی حالانکہ مسجد سزا دینے کی جگہ نہیں ہے۔

(۲) اس پگلی کو کھڑا کر کے حد لگائی گئی، حالانکہ عورتوں کو بٹھا کر حد لگائی جاتی ہے۔

(۳) ماں اور باپ دونوں کی وجہ سے دو حدیں لگائیں، حالانکہ قانون یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پوری جماعت پر تہمت لگائے تو ایک ہی حد کافی ہوتی ہے۔

(۴) دو حدیں بیک وقت لگائیں حالانکہ دوسری حد اس وقت لگائی جاتی ہے جب پہلی حد کی تکلیف ختم ہو جائے۔

(۵) اس بات کی تحقیق ہونا چاہیے تھی کہ واقعی وہ عورت پاگل ہے یا نہیں، کیونکہ پاگل پر حد جاری نہیں ہوتی۔

(۶) مدعی کے ماں باپ موجود نہ تھے، نہ عدالت میں حاضر ہو کر انھوں نے دعویٰ کیا پھر حد کیسی؟

ابنِ ابی لیلیٰ کو جب اس کی اطلاع ہوئی تو کوفہ کے امیر کے پاس جا کر امام صاحب کی شکایت کی، اس نے ان پر پابندی عاید کر دی اور حکم دے دیا کہ آئندہ سے وہ فتویٰ دینے کے مجاز نہیں ہیں:

چنانچہ کچھ عرصے تک امام صاحب فتویٰ دینے سے رُکے رہے، اسی اثنا میں ولی عہدِ حکومت کی طرف سے قاصد چند سوالات لے کر آیا جسے حکم ملا تھا کہ امام ابوحنیفہؒ سے ان مسائل کے متعلق فتویٰ لے کر آئے۔ قاصد ان کے پاس گیا تو امام صاحب نے یہ کہہ کر فتویٰ دینے سے انکار کر دیا کہ مجھے قاضیِ شہر نے فتویٰ دینے سے حکماً منع کر دیا ہے، قاصد امیر کے پاس گیا تو امیر نے امام صاحب کو پابندی سے آزاد کر دیا اور کہا کہ میں انھیں فتویٰ دینے کی اجازت دیتا ہوں، چنانچہ اس کے بعد حضرت امام صاحب مسندِ افتا پر بیٹھے اور فتویٰ دینے لگے۔[۱]

کیا عدالت کے فیصلوں پر تنقید جائز ہے؟

امام ابوحنیفہؒ صرف قاضیوں اور عدالتوں کے فیصلوں پہ ہی نقد و جرح نہیں کرتے تھے،

---

[۱] ملاحظہ ہو المناقب لابن البزازی ص ۱۶۶ ج ۱ ۔ تاریخ بغداد ص ۳۵۶ ج ۱۳

فقہا کے فتووں پر بھی تنقید کرتے تھے، مگر فتووں پر ان کی تنقید میں وہ تندی نہیں ہوتی تھی جو عدالت کے فیصلوں پر جرح کی صورت میں پائی جاتی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ چونکہ عدالتوں کے فیصلے نافذ ہو جاتے ہیں، لہٰذا ان کے غلط ہونے کی صورت میں ناحق ایک فریق پر ظلم ہوگا پھر نفسیاتی لحاظ سے بھی جوازِ نقد کے وجوہ مل سکتے ہیں، کیوں کہ قاضی کی غلطی سے اموال و نفوس اور حرمات ضائع ہو جاتے ہیں۔

مگر عمومی انتظام کے لحاظ سے دیکھا جائے تو فیصلوں کا احترام ضروری ہے تاکہ عدالت کا فیصلہ نافذ ہو سکے اور جس کے خلاف فیصلہ صادر کیا گیا ہے، وہ اس کے مبنی بر انصاف ہونے کا قائل ہو جائے اور آیندہ اس غلطی سے باز رہے۔ اس طرح معاشرے میں نظم و نسق قائم رہے گا اور حکومت کا ستون بھی محکم رہے گا۔ دوسری طرف قاضی اگر غلطی بھی کرے تو بھی اس کی غلطی پر پردہ ڈالنا حقوق کی نگہداشت کے لیے زیادہ موزوں ہے۔ معمولی غلطی سے درگذر کرنا چاہیے اور پرائیویٹ طور پر اسے غلطی پر متنبہ کر دینا چاہیے، یہ طریقہ انتظام کی مشینری کو مضطرب کرنے اور احکام کا احترام اٹھانے سے بہر حال بہتر ہے، کیونکہ برملا تنقید کرنے سے لوگ عدالت سے غیر مطمئن ہو جائیں گے۔

ان وجوہ کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ جیسے فقیہہ عظیم اور امام متبعؒ کے لیے بہتر یہ تھا کہ قاضیوں پر خفیہ تنقید کرتے اور خط و کتابت کے ذریعہ انھیں ٹوک دیا کرتے یا اگر ان سے مکاتیب کا سلسلہ ممکن نہ ہوتا تو حاکمِ وقت کے پاس اپنی رائے لکھ کر بھیج دیا کرتے۔

ابنِ ابی لیلیٰ کی امام صاحبؒ سے عداوت بہر حال امام صاحبؒ کا جو موقف بھی احکامِ قضا کے سلسلے میں رہا ہو۔ یہ امر واقع اور حقیقت ہے کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ ان تنقیدات کا وسعتِ قلب کے ساتھ استقبال نہیں کرتے تھے، بلکہ بسا اوقات اس تنقید کی وجہ سے برہم ہو جاتے تھے اور اس دشمنی کے باعث امام صاحبؒ کی ایذا رسانی کے درپے ہو جاتے تھے۔ یہ باتیں جب امام صاحبؒ تک پہنچتیں تو وہ فرماتے:

إِنَّ ابْنَ أَبِي لَيْلَى يَسْتَحِلُّ مِنِّي مَالَا أَسْتَحِلُّهُ مِنْ حَيَوَانٍ[1]

میرے بارے میں تو یہ شخص ان حدود تک چلا جاتا ہے کہ میں کسی جانور کے لیے بھی ایسی باتیں نہیں کہہ سکتا۔

---

[1] المناقب للمکی ص۱۳ ج ۲

ہماری رائے اگر یہ ہے کہ امام صاحبؒ کا ابن ابی لیلیٰ کے فیصلوں پر یوں تنقید کرنا اور پھر اس تنقید میں شدت وحدت اختیار کر کے برسرِ عام اس کا اعلان کرنا موزوں اور مناسب نہ تھا تو قاضی کوفہ ——— ابن ابی لیلیٰ ——— کے لیے بھی یہ سزاوار نہ تھا کہ خواہ مخواہ ان تنقیدات کو وجۂ عداوت بنا کر بات بڑھاتے۔

اگر امام صاحب کی نکتہ چینیوں کے باوجود ان سے تعلقات استوار رکھتے تو عین ممکن تھا کہ وہ بھی نرم پڑ جاتے اور دائرۂ علماء کے حدود کا پاس کرتے یا کم از کم ان کی حدّت ضرور کم ہو جاتی۔

خلیفہ منصور کا عتاب

علم و فقر اور تاج و سلطنت کی ٹکّر

امام صاحبؒ کا میلان علویوں کی طرف ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحبؒ علویوں کی طرف مائل ہیں اور وہ اپنے حلقۂ درس اور تلامذہ کے گروہ میں بے جھجک اس عقیدے کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں۔ منصور جب ان سے استفتا کرتا ہے، تو برملا اس کی سختی سے مخالفت کرتے ہیں، کبھی منصور کی طرف سے استفتا محض امام صاحبؒ کے باطن کا سراغ لگانے کے لیے ہوتا تھا، جب منصور کو اس کا علم ہو جاتا تو امام صاحب کو ایسی باتوں سے منع کر دیتا، جن سے خوارج یعنی باغیوں کو اپنی قسموں کے توڑنے اور اپنے امام یعنی خلیفہ کے خلاف بغاوت کا موقع مل سکے۔

پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ امام صاحبؒ منصور کے عطایا قبول کرنے سے انکار کر دیتے ہیں حالانکہ وہ عطیے محض آزمائش کے لیے ہوتے تھے، منصور کے بعض مخلص درباری امام صاحب کو نصیحت کرتے کہ منصور تو بہانہ ڈھونڈ رہا ہے اس لیے ہدیہ قبول کر کے اپنے آپ کو تہمت سے بچا لیجیے مگر امام صاحبؒ اپنے انکار پر مصر رہتے ہیں۔

پھر ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب جب عدالت کے فیصلوں کو حق کے خلاف دیکھتے ہیں تو ان پر حدت اور شدت سے جرح کرتے ہیں اور اس بات کی قطعاً پروا نہیں کرتے کہ اس تنقید سے حکام کے دبدبے اور وقار و رعب پر حرف آئے گا۔

خلیفہ منصور کا داؤں آخر کار منصور امام صاحبؒ کے اس رویّے سے تنگ آ گیا بلکہ جب اسے یہ معلوم ہوا کہ وہ علویوں کی طرف مائل ہیں اور مختلف واقعات نیز

حضرت امام صاحبؒ کے فتاویٰ سے بھی اس کی تائید ہوگئی تو سخت پریشان ہوا، مگر امام صاحب کے خلاف اقدام کرتے ہوئے ہچکچاتا رہا کیونکہ امام صاحب اپنے حلقۂ درس میں بحث وگفتگو سے تجاوز نہیں کرتے تھے اور نہ ان کے عقیدہ وعمل میں کوئی خرابی تھی کہ کوئی تہمت لگا کر ماخوذ کیا جاسکے بلکہ امام صاحب کے علم وفضل تقویٰ اور حسنِ سیرت کا سب اعتراف کرتے تھے، اس لیے جب تک امام صاحبؒ تلوار لے کر میدان میں نہ اُترتے یا کسی باغی کے ساتھ خروج نہ کرتے اس وقت کوئی بہانہ منصور کے ہاتھ نہیں لگ سکتا تھا۔ آخرکار امام صاحب کو عہدۂ قضا پیش کرنے اور ان کے انکار سے منصور کو ان پر دست اندازی کا موقع مل ہی گیا۔

امام صاحبؒ کے لیے دامِ ہمرنگ زمین اس سانحہ کی تفصیل یہ ہے کہ منصور نے امام صاحب کے سامنے بغداد کا منصب قضا پیش کیا۔ اس طرح وہ پایۂ تخت دولت عباسیہ کے لیے پہلے قاضی ہوتے۔ مقصد یہ تھا کہ اگر انھوں نے قضا کا عہدہ قبول کرلیا تو سمجھا جائے گا کہ وہ حکومت کے وفادار ہیں اور منصور کے مطلق طور پر مطیع ہیں، لیکن اگر انکار کردیا تو عوام کے سامنے امام صاحب سے انتقام لینے کا موقع مل جائے گا اور اس میں کوئی شرعی قباحت بھی نہیں ہوگی، کیونکہ اگر امام صاحبؒ عوام کے نزدیک فاضل دین ہیں تو عوام کے مفاد کے لیے انھیں اس عہدہ کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے اور اس سلسلے میں انھیں سزا دینا بھی جائز ہے۔ یہ امام صاحب پر ناحق ظلم نہیں ہوگا بلکہ علم وفضل کا تقاضا یہ ہے کہ عوام کی طرف سے جو حقوق ان پر عاید ہوتے ہیں عہدۂ قضا قبول کرکے انھیں پورا کریں۔

دوسرے یہ کہ جب امام صاحب قاضیوں کے فیصلوں پر تنقید کرتے ہیں تو ان پر واجب ہے کہ قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) بن کر ان کی رہنمائی کریں اور جہاں تک ممکن ہو انھیں صحیح راستے پر چلائیں کیونکہ وہ ملک کے بہت بڑے فقیہ ہیں جو دوسروں کے فیصلوں پر تصحیح وتضعیف کے ساتھ نکتہ چینی کرتے رہتے ہیں، اگر وہ یہ عہدہ قبول نہیں کرتے تو اس بات کی دلیل ہے کہ ان کی تنقید تمام تر تخریب کے لیے ہے، کیوں کہ جب انھیں تعمیر کا موقع دیا جاتا ہے تو انکار کا سبب؟

نیز یہ کہ اگر امام صاحب اہلِ عراق کی نظر میں سب سے بڑے فقیہ ہیں تو خلیفہ کا عہدۂ قضا کے لیے ان کا انتخاب بھی موزوں ہے۔ اگر وہ انکار کرتے ہیں تو انھیں مجبور کرنا بھی درست ہے اور یہ اکراہ امام صاحب پر ظلم نہیں، کیونکہ اس سے مقصود تو ان کو سربلند کرنا ہے نہ کہ ان کی ذلت اور

رُسوائی ۔

امام صاحبؒ کا انکار اور منصُور کا اصرار ابوجعفر منصور نے امام صاحب کو طلب کیا اور عہدۂ قضا پیش کیا مگر انھوں نے انکار کر دیا۔ منصور نے کہا اچھا قاضیوں کو اپنے فیصلوں پر جو جو مشکلات پیش آئیں، ان کے حل میں ان کی مدد کر دیا کیجیے، مگر امام صاحبؒ نے اس سے بھی انکار کر دیا۔ اس کے بعد منصور نے تازیانے کی سزا دی اور قید کر دیا۔ ایک اور روایت یہ ہے کہ کوڑے نہیں لگائے صرف قید کر دیا۔ یہ اس سانحہ کا خلاصہ ہے۔ اب ہم ان روایات کو نقل کرتے ہیں جو کتب تاریخ اور مناقب میں مذکور ہیں:

مناقب مکّی کی روایت جب امام صاحبؒ خلیفہ کی طلبی پر بغداد بھیجے گئے تو ان کا چہرہ تمتما رہا تھا، فرمانے لگے:

"اس نے (یعنی خلیفہ) مجھے قاضی مقرر کرنے کے لیے بلایا تھا، میں نے جواب دیا کہ میں اس لائق نہیں ہوں، مجھے یہ معلوم ہے کہ مدعی پر دلیل اور منکر پر حلف واجب ہے مگر قاضی بننے کی صلاحیت تو وہی شخص رکھتا ہے جو دل گردہ رکھتا ہو، تمھارے، تمھاری اولاد اور سالارانِ فوج کے خلاف فیصلہ کرنے کی جرأت رکھتا ہو، مگر مجھ میں یہ جرأت نہیں ہے۔ میرا تو یہ حال ہے کہ جب تم مجھے بلاتے ہو تو میری جان میں جان اس وقت تک واپس نہیں آتی جب تک کہ تمھارے پاس سے باہر نہیں آجاتا۔"

خلیفہ نے کہا، "اچھا یہ بتاؤ کہ میرے عطایا کیوں قبول نہیں کرتے؟"

میں نے جواب دیا:

"امیر المومنین اگر اپنے ذاتی مال سے مجھے کچھ دیتے تو میں قبول بھی کر لیتا، مگر جو کچھ آپ مجھے دے رہے ہیں یہ تو مسلمانوں کے بیت المال کا روپیہ ہے جس کا میں اپنے آپ کو کسی حیثیت سے بھی مستحق نہیں پاتا۔ نہ میں ان لوگوں سے ہوں جو مسلمانوں کی حفاظت کرتے ہیں

اگر میرا تعلق ان سے ہوتا تو میں اس مد سے لیتا اور نہ میں فوجیوں کی اولاد سے ہوں کہ ان کا حصہ قبول کرتا اور نہ میں فقیر اور محتاج ہوں۔ اگر یہ صورت ہوتی تو فقرا کی مد سے میرے لیے لینا جائز ہوتا۔" یہ سن کر منصور نے کہا کہ "اچھا یہاں قیام کرو تاکہ قضاۃ کو اگر تم سے مشورے کی ضرورت ہو تو وہ مشورہ لے سکیں۔"[1]

(۲) مناقب ابن بزازی کی روایت — المناقب ابن بزازی میں ہے کہ:

"ابوجعفر نے امام ابوحنیفہ کو اس بنا پر قید کر لیا کہ قاضی بننا منظور کر لیں اور قاضی القضاۃ بن جائیں، مگر امام صاحب نے انکار کر دیا حتی کہ منصور نے ایک سو دس تازیانے کی سزا دی، پھر جیل خانہ سے رہا کر کے حکم دیا کہ تم الباب یعنی دار الخلافت کے دروازے پر جا کر قیام کرو، جس قسم کے احکام تمھارے پاس بھیجے جائیں، ان کے متعلق فتوے دیا کرو۔ امام صاحب کو دروازے پر بٹھا دیا گیا، مگر جب ابوجعفر نے بعض مسائل امام صاحب کے پاس بھیجے، تو انھوں نے فتویٰ دینے سے انکار کر دیا۔ تب ابوجعفر نے دوبارہ امام صاحب کو جیل بھیج دینے کا حکم دیا اور یہ کہ ان پر سختی کی جائے اور خوب تنگ کیا جائے۔"[2]

(۳) تاریخ بغداد کی روایت — ابوجعفر نے امام ابوحنیفہ کو طلب کیا اور کہا کہ عہدۂ قضا قبول کر لیجیے، مگر امام صاحبؒ نے انکار کر دیا۔ منصور نے قسم کھائی کہ تمھیں یہ منصب ضرور قبول کرنا پڑے گا امام صاحب نے بھی قسم کھائی کہ وہ ہرگز یہ منصب نہیں قبول کر سکتے۔ دوبارہ منصور نے قسم کھائی اور امام صاحب نے بھی قسم کھا کر انکار کر دیا۔

اس پر ربیع حاجب کہنے لگا:

"کیا تم نہیں دیکھتے امیر المومنین قسم کھاتے ہیں؟"

---

[1] المناقب مکی ص ۲۱۵ ج ۱ [2] المناقب لابن البزازی ص ۱۹ ج ۲

امام صاحب نے فرمایا: "امیرالمومنین آسانی سے اپنی قسم کا کفارہ ادا کر سکتے ہیں۔"

چنانچہ منصور نے انھیں حوالۂ زندان کر دیا۔

تاریخ بغداد میں ربیع بن یونس سے یہ بھی مروی ہے کہ میں نے خلیفہ کو دیکھا کہ امام صاحب کو قاضی بننے پر مجبور کر رہا ہے اور امام صاحب جواب دیتے ہیں:

" اللہ سے ڈریے اور امانت کو اسی کے سپرد کیجیے جو اللہ کے سوا کسی سے نہ ڈرتا ہو، بخدا میں تو حالتِ رضا میں غلطی سے محفوظ نہیں ہوں تو غصّے کی حالت میں مجھ پر کیسے بھروسا ہو سکتا ہے؟ اگر مجھے آپ کے خلاف فیصلہ کرنے کا موقع مل گیا اور مجھے یہ دھمکی دی گئی کہ اس فیصلے سے یا تو ہٹ جاؤ ورنہ دریائے فرات میں تمھیں غرق کر دیا جائے گا تو میں کہے دیتا ہوں کہ فرات میں ڈوب مرنا مجھے منظور ہو گا، لیکن فیصلے کے بدلنے پر راضی نہیں ہو سکتا، آپ کے دربار میں ایسے لوگ موجود ہیں جنھیں ضرورت ایسے آدمی کی ہے، جو آپ کی وجہ سے ان کے وقار کو برقرار رکھ سکے، مگر مجھ میں یہ صلاحیت نہیں ہے۔

منصور نے کہا:

كَذَبْتَ اَنْتَ تَصْلُحُ، تم جھوٹے ہو، تم میں پوری صلاحیت موجود ہے۔

امام صاحب نے جواب دیا تو پھر آپ ایسے شخص کو عدل و انصاف کی امانت کیوں سونپتے ہیں، جو جھوٹا ہے؟"[1]

ہم نے یہ روایات اس لیے نقل کی ہیں تاکہ قارئین کرام کے سامنے روایاتِ مختلفہ کا وہ تمام ذخیرہ آ جائے جن سے ثابت ہوتا ہے کہ منصور نے امام صاحب پر کیسے کیسے ستم توڑے اور امام صاحب نے منصور کے درمیان کیا کیا اور کیسے کیسے سوال و جواب ہوئے۔ ان روایات میں تضاد نہیں ہے بلکہ بات یہ ہے کہ مختلف مجلسوں میں منصور نے امام صاحب کے سامنے عہدۂ قضا پیش کیا اور امام نے حسبِ حال اس کا جواب دیا۔

کبھی منصور نے عہدۂ قضا پیش کیا۔ پھر افتاء کی ذمہ داری ڈالنی چاہی اور کسی مجلس میں عطیہ

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۲۹، ۳۳۰ ج ۱۳۔

قبول نہ کرنے پر مناقشہ کرنے لگا اور کسی دوسری مجلس میں عہدۂ قضا کے قبول نہ کرنے پر تشدد سے کام لیا۔ امام صاحب نے بھی سختی سے جواب دیا اور کہا کہ قاضی بننے کی بہ نسبت دریائے فرات میں ڈوب مرنے کو ترجیح دیتا ہوں۔ پھر کسی مجلس میں منصور حلفیہ کہتا ہے کہ آپ کو عہدۂ قضا قبول کرنا پڑے گا، اس کے جواب میں امام صاحب بھی حلفیہ انکار کرتے ہیں اور ابوجعفر منصور کے حاجب ربیع بن یونس کی شر انگیزی کی وجہ سے قسموں کا یہ سلسلہ امام صاحب کی نظر بندی پر ختم ہوتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ حاجب ربیع اور امام صاحب کے مابین عداوت تھی لہذا اسے امام صاحب کے خلاف دل میں بغض رکھنا ہی چاہیے تھا۔

پھر ان روایات کے مجموعہ سے چند باتیں قابلِ غور نظر آتی ہیں:

(۱) عہدۂ قضا سے انکار کیوں؟

امام صاحبؒ کے عہدۂ قضا سے انکار کی یہ وجہ نہ تھی کہ وہ منصور کی خلافت کے حامی نہیں تھے بلکہ وہ سمجھتے تھے کہ یہ بہت بڑا کام ہے، اور ممکن ہے میں اس کی ذمہ داریوں کو پورا نہ کر سکوں۔ مبادا مسندِ قضا پر بیٹھنے کے بعد خواہشاتِ نفسانی کی پیروی کرنے لگوں اور تمام لوگوں پر یکساں طور پر حق کو نافذ نہ کر سکوں۔

وہ قاضی بننے کی بہ نسبت ہر مشکل کام کو آسان سمجھتے تھے۔

ہم یہ یقین کر لیتے ہیں کہ عہدۂ قضا سے امام صاحب نے اسی بنا پر انکار کیا اور اس کے پس پردہ کوئی سیاسی جذبہ کارفرما نہیں تھا اگر وہ عہدۂ افتاء سے بھی انکار نہ کرتے، کیونکہ افتا تو انہی مسائل میں ہوتا ہے جو قاضیوں کی سمجھ میں نہ آتے ہوں اور پھر تجربہ سے یہ ثابت ہو چکا تھا کہ امام صاحب انہیں بہت دلیر بھی تھے۔ امام صاحب کی طرف سے صرف یہ عذر ہو سکتا ہے کہ پیش آمدہ مسائلِ قضا میں افتا بھی حکم کی حیثیت رکھتا ہے اور امام صاحب کسی صورت میں بھی حکم کی ذمہ داری قبول کرنے کے لیے تیار نہ تھے بلکہ بسا اوقات وہ حکم جو فتووں کے اندر پایا جاتا ہے وہ نفس حکم سے بھی زیادہ پرخطر ہوتا ہے اس لیے کہ اس میں نہ تو براہِ راست موضوع کے مطالعہ کا موقع ملتا ہے اور نہ فریقین کے دلائل و اقوال وغیرہ کو سنا جاتا ہے جو مجلسِ قضا میں سامنے آتے ہیں۔

منصور امام صاحبؒ سے بدظن تھا

منصور یہ سمجھتا تھا کہ امام صاحب محض پرہیزگاری اور ذمہ داری کا بوجھ محسوس کر کے عہدۂ قضا سے انکار نہیں کر رہے ہیں، بلکہ اسے امام صاحب کی نیت پر بھی شبہ تھا اسی بنا پر اس نے عطیہ قبول کرنے

سے انکار کا سبب دریافت کیا تھا۔

اگر ان دونوں چیزوں کے انکار میں کوئی وجۂ ربط نہ ہوتی تو منصور یہ سوال کیوں کرتا اور حالات سے معلوم ہے کہ منصور کی بدظنی صحیح تھی۔ منصور اگر کبھی مطمئن ہو جاتا تو اس کے درباری اسے برانگیختہ کرنا شروع کر دیتے تھے اور اگر ان میں سوال و جواب ہوتا تو منصور کو ان باتوں کی طرف توجہ دلاتے جو امام صاحب ثابت کرتے تھے۔

(۳) امام صاحبؒ کی بےباکی اور جرأت امام صاحب نرمی سے جواب نہیں دیتے تھے، اور نہ حیلہ جوئی کرتے تھے بلکہ وہ علی الاعلان حق کی آواز بلند کرتے تھے اور نتائج کی پروا نہیں کرتے تھے۔ اگر اس راستے میں کوئی تکلیف پہنچتی تو اسے صبر و استقلال سے برداشت کرتے تھے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ عہدۂ قضا و افتا سے بغیر حیلہ جوئی کے صراحت کے ساتھ انکار کر دیتے ہیں اور عطایا اس بنا پر قبول نہیں کرتے کہ یہ مال مسلمانوں کے بیت المال سے آیا ہے اور ان کے لیے حلال نہیں ہے، خلیفہ اگر کسی بات پر قسم کھا کر اصرار کرتا ہے تو امام صاحب بھی انکار میں قسم کھا لیتے ہیں، ربیع کی نوک جھوک کی پروا نہیں کرتے، کیونکہ وہ ہر بات کو ثواب سمجھ کر کرتے، معاد پر نظر رکھتے اور سمجھتے کہ اللہ ہی بدلہ دینے والا ہے۔

امام صاحبؒ کی وفات

جیل میں ہوئی یا زہر دے کر ہلاک کیے گئے

جیل کی سزا اور موت کے اسباب آخر کار امام ابو حنیفہؒ پر مصیبت کا نزول ہوا۔ تمام راوی بالاتفاق یہ بیان کرتے ہیں کہ امام صاحب کو قید کر دیا گیا۔ پھر وہ افتاء و تدریس کے لیے نہیں بیٹھ سکے، کیونکہ نظر بندی کے ساتھ ہی یا اس کے چند روز بعد ان کی وفات ہو گئی۔

امام صاحب کی وفات کے سبب میں اختلاف ہے کہ آیا:

— تازیانے کی سزا کے بعد جیل خانے میں انتقال ہوا؟

— یا زہر دیا گیا تاکہ جلدی سے ختم ہو جائیں اور زیادہ مدت تک جیل خانے میں نہ پڑے رہیں؟

— یا اس شرط پر رہا کر دیے گئے کہ درس و تدریس اور لوگوں سے میل جول نہ اختیار کریں؟ چنانچہ وہ اپنے مکان پر چلے آئے اور یہاں آکر فوت ہو گئے؟

کتب مناقب میں یہ جملہ روایات مذکور ہیں۔ چنانچہ ایک روایت کے مطابق تازیانے کی سزا کے بعد وفات تک جیل میں رہے۔ داؤد بن راشد الواسطی سے روایت ہے:

"جب امام صاحبؒ کو عہدۂ قضا سے انکار کی وجہ سے سزا دی جا رہی تھی تو میں وہاں موجود تھا۔ امام صاحبؒ کو روزانہ دس کوڑے مارے جاتے تھے، حتیٰ کہ ایک سو دس تازیانے لگائے گئے۔ ہر بار ان سے کہا جاتا کہ عہدۂ قضا قبول کر لیجیے مگر وہ انکار کر دیتے۔ جب متواتر تازیانے کی سزا ملنے لگی تو آخر کار آہستہ سے

امام صاحبؒ نے دعا کی:

اَللّٰھُمَّ اَبْعِدْ عَنِّیْ شَرَّھُمْ بِقُدْرَتِکَ ، الٰہی اپنی قدرت سے ان کے شر کو مجھ سے دور کر دے۔

چنانچہ جب امام صاحب اپنے انکار پر مصر رہے تو انھیں زہر دے کر ہلاک کر دیا گیا۔

المناقب لابن البزازی کی روایت دونوں سے مختلف ہے وہ لکھتے ہیں:

"جیل کی سزا دینے اور کچھ مدت تک تنگ کرنے کے بعد منصور نے اپنے مصاحبین سے مشورہ کیا جس کے بعد انھیں جیل خانہ سے باہر نکال کر کسی خاص مکان میں رکھا گیا، مگر فتویٰ دینے اور لوگوں کے پاس اٹھنے بیٹھنے کی اجازت نہ دی۔ چنانچہ امام صاحب اسی حالت میں وفات پا گئے"۔[1]

وفات کے اسباب و علل

ہمارا خیال ہے کہ یہ آخری روایت صحیح ہے، اس لیے کہ یہ واقعات کے سیاق و سباق سے بھی موافقت رکھتی ہے اور منصور کے رویّہ کے بھی مطابق ہے، کیوں کہ منصور اپنے آپ کو اس صورت میں نہیں پیش کرنا چاہتا تھا کہ وہ علم اور اہل علم کے طبقے کو حقیر سمجھتا ہے، مگر جب واقعات نے امام صاحب کی ایذا رسانی پر اسے مجبور کیا تو اس سے برأت کا سامان مہیا کر لیا اور لوگوں کو یقین دلایا کہ وہ محض انتقامی کارروائی سے کام نہیں لے رہا ہے، بلکہ عہدۂ قضا سے انکار کی وجہ سے سزا دے رہا ہے۔

پھر یہ بات عقل و قیاس سے قریب معلوم ہوتی ہے کہ منصور کے خواص لوگوں میں سے کسی نے سفارش کی ہوگی کہ اس پاکباز اور کہن سال شخص پر رحم کھانا چاہیے جس کی مخالفت سے خلیفہ کو ذرا بھی نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہیں ہے۔ نیز اسے عوامی محاسبہ کا بھی اندیشہ تھا اس لیے بھی سخت سزا دینے سے گریز کرتا تھا۔

کشتۂ غمزۂ خود را بہ نماز آمدہ؟

تمام رواۃ اس پر متفق ہیں کہ امام صاحب نے وصیت کی تھی کہ انھیں مقبرہ کے اس جانب دفن

۱؎ ملاحظہ المناقب لابن البزازی ص ۱۵ ج ۲

کیا جائے جو غصب شدہ نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ یہ وصیت اسی صورت میں ممکن ہے جب یہ تسلیم کیا جائے کہ وفات سے قبل انھیں جیل خانے سے رہا کر دیا گیا تھا اور خلیفہ نے اپنے اطمینان کی خاطر درس و افتا اور لوگوں سے میل جول پر پابندی لگا دی تھی۔ اس صورت میں بدستور جیل میں رہنے کا کوئی مطلب نہیں۔

پھر یہ بھی مذکور ہے کہ موت کے بعد منصور نے ان کی قبر پر نماز جنازہ پڑھی۔ اگر وہ جیل خانے میں فوت ہو جاتے تو منصور یہ نہیں کر سکتا تھا۔

سیرت امام پر ایک نظر

امام صاحب صدیقوں اور شہیدوں کی طرح ۱۵۰ھ میں فوت ہو گئے۔ بعض نے ان کا سال وفات ۱۵۱ھ اور بعض نے ۱۵۳ھ لکھا ہے، مگر پہلی روایت صحیح ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب جیسے ضمیر، معنی و جادان دینی، قلب قوی، عقل رسا، نفس صبور رکھنے والے شخص کے لیے موت ہی موجب راحت ہو سکتی تھی۔

انھوں نے مخالفین کی طرف سے ہر تکلیف کو صبر و تحمل سے برداشت کیا۔ نادانوں، امراء اور پھر خلفاء کی طرف سے طرح طرح کی اذیتیں دی گئیں، مگر انھوں نے کسی طرح کی کمزوری سے کام نہیں لیا۔ اگر جہادِ نفس کوئی چیز ہے اور اس کے مختلف میدان ہیں تو ہماری نظر میں امام صاحب اس جہاد کے بطلِ عظیم تھے، ہر میدان میں انہی کی جیت رہی، وہ جہاد میں ثابت قدم اور مصائب میں راضی برضا رہے حتیٰ کہ زندگی کے آخری لمحوں میں بھی وصیت کرتے ہیں کہ انھیں پاک زمین میں دفن کیا جائے جو مغصوبہ نہ ہو اور اس زمین میں دفن نہ کیا جائے جس کے متعلق خلیفہ پر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ اس نے دھاندلی سے غصب کر لی ہے۔ کہتے ہیں کہ جب ابوجعفر کو اس وصیت کا علم ہوا تو اس نے تاسف کے ساتھ کہا:

مَنْ يُعْذِرُنِي مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ حَيًّا وَمَيِّتًا، یعنی

"مجھے ابوحنیفہؒ کے سامنے کون معذور ٹھہرا سکتا ہے۔ زندگی میں بھی اور موت کے بعد بھی۔"

امام صاحبؒ کا جنازہ اور مشایعتِ عام

اس میں شک نہیں کہ علمی و دینی اور اخلاقی و روحانی عظمتوں کا بھی لوگوں کے دلوں پر کچھ اس قسم کا اثر ہوتا ہے جو سلطنت و حکومت کے جاہ و جلال سے کسی طرح

کم نہیں ہوتا۔

چنانچہ تمام اہالیانِ بغداد نے اس فقیہہِ عراق اور امام اعظمؒ کے جنازے کی مشایعت کی۔ بعض نے حاضرین کی تعداد پچاس ہزار بتائی ہے، حتیٰ کہ خود ابوجعفر نے بعد میں قبر پر کھڑے ہو کر نمازِ جنازہ پڑھی۔

ہم نہیں کہہ سکتے کہ منصور نے حضرت امام صاحبؒ کے خلق و دین اور جلالتِ تقویٰ کے اعتراف میں یہ کام کیا یا اس کا یہ اقدام محض عوام کو راضی کرنے کے لیے تھا۔ بہت ممکن ہے اس کے سامنے یہ دونوں مقصد ہوں۔ بہرحال کچھ بھی ہو یہ بات شک و شبہ سے بالا ہے کہ امام صاحبؒ ایک عظیم و جلیل شخصیت کے مالک تھے۔

کیا امام صاحبؒ کا حلقۂ درس بغداد میں منتقل ہو گیا؟ اس باب میں کوئی اختلاف نہیں کہ امام صاحبؒ بغداد میں فوت ہوئے اور وہیں مدفون ہوئے، مگر سوال یہ رہ جاتا ہے کہ کیا زمانۂ قیام بغداد میں انھوں نے اپنا حلقۂ درس بھی وہیں منتقل کر لیا تھا؟ یا حلقۂ درس بدستور کوفہ میں قائم رہا؟ کسی مؤرخ نے بھی حلقۂ درس کے بغداد میں منتقلی سے متعلق نہیں لکھا بلکہ تمام روایات سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ کا حلقۂ درس بدستور کوفہ میں رہا، یہاں تک کہ انھیں درس و افتا سے روک دیا گیا چنانچہ ابتلا و محنت کی تمام روایتوں میں اشارہ و تصریح کے ساتھ یہی مذکور ہے کہ امام صاحب کو زبردستی سواری پر بٹھا کر بغداد پہنچایا گیا۔ اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ تعمیرِ بغداد کے بعد جب تک وہ زندہ رہے کوفہ میں ہی درس و افتا کا فریضہ سرانجام دیتے رہے یہاں تک کہ ابتلاء و آزمائش سے دوچار ہوئے اور وفات پا گئے، مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ امام صاحب نے کوفہ کے علاوہ کسی دوسرے مقام پر حلقۂ درس قائم ہی نہیں کیا بلکہ مروی ہے کہ جب آپ حج کو تشریف لے جاتے تو وہاں فتوے دیتے، جدل و مناظرے میں مشغول رہتے اور کبھی کبھی مسجدِ حرام میں حلقۂ درس قائم کر کے بھی بیٹھ جاتے۔ پھر جب آپ نے امویوں کے ظلم سے راہِ گریز اختیار کر کے حرم میں پناہ لی تو اس عرصے میں انھوں نے اپنی فقہ اور آرا کو متعارف کراتے ہوئے وہاں یعنی مکۂ مکرمہ میں بھی اپنا حلقۂ درس قائم کر لیا تھا۔

اگرچہ مؤرخین اور اصحابِ مناقب اس سلسلے میں خاموش نظر آتے ہیں، انھوں نے نہ ایجاباً کچھ لکھا ہے نہ سلباً:

اگر کوفہ سے باہر امام صاحبؒ کی تدریس اور وہ مناظرات جو امام صاحبؒ اور دوسرے

فقہا مثلاً اوزاعی وغیرہ کے درمیان منعقد ہوتے رہے ہیں اور بعض اکابر فقیہہ میں حضرت امام مالکؒ سے مدارست اور تبادلۂ خیالات اور پھر بصرہ میں ان کے مجادلات کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی یہ کہنا پڑے گا کہ امام صاحب کی تدریس کا بڑا حصہ ان کے اصحاب و تلامذہ کے مابین کوفہ ہی میں قائم رہا یہاں تک کہ وہ "فقیہہ کوفہ" کے لقب سے یاد کیے جانے لگے۔

امام ابو حنیفہؒ

علم اور مصادر

امام صاحبؒ کی شخصیتِ کاملہ

تاریخ فقہ اسلامی میں امام ابو حنیفہؒ کے سوا کوئی ایسی شخصیت نہیں نظر آتی جس کے مداح اور نکتہ چیں اتنی کثیر تعداد میں ہوں جتنے امام صاحب کے ہیں چنانچہ جس طرح امام صاحبؒ کے مناقب میں کثرت سے کتابیں لکھی گئی ہیں اسی طرح ان پر نقد و قدح کرنے والوں کی تعداد بھی کم نہیں ہے، اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ایک مستقل فقہی مسلک رکھتے تھے جس کی تشکیل میں انھوں نے کامل غور و فکر اور تعمق سے کام لیا۔ پس ضروری تھا کہ بعض تحسین و ستائش کے ساتھ ان سے اتفاق کرتے اور بعض حسد کے ساتھ مخالفت۔

مگر امام صاحب کے مخالفین کی صف میں زیادہ تر وہ لوگ نظر آتے ہیں جو استقلالِ فکری میں ان کے مقابلے سے عاجز تھے یا ان کے مدارکِ فقہ تک رسائی سے محروم تھے یا پھر وہ تنگ مزاج مخالفین تھے جو ہر اس طریقِ فکر کو جو اقوالِ سلف سے ماخوذ نہ ہو حقِ معروف سے خارج اور بدعتِ منکرہ خیال کرتے تھے، امام صاحبؒ سے ان کے بھڑکنے کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ ان کی نظر میں جہاں توقف واجب تھا یا اخذِ قلیل سے کام چل سکتا تھا وہاں بے دھڑک امام صاحب رائے اور قیاس کا استعمال فرمایا کرتے تھے۔

امام صاحبؒ کے مدّاح اور نکتہ چیں

امام صاحب کے بعض نکتہ چیں وہ ہیں جو ان کی شان مروّت و اتقا اور فضل و علم سے نا آشنا ہیں، وہ نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں عقلِ وافر، علمِ گراں بہا، قدرِ خطیر اور عوام و خواص کی نگاہ میں رتبۂ خاص سے نوازا ہے، امام صاحب کی ذاتِ گرامی پر قدح کرنے والوں کی تعداد کتنی ہی کیوں نہ ہو۔ اور ان کی کثرتِ کلام کا عالم کچھ کیوں نہ ہو، مگر . . . . .

مگر یہ امر واقعہ ہے کہ تاریخ نے اس فقیہہِ عراق سے طعن و تشنیع کرنے والوں کے مقابلے میں ہمیشہ انصاف کیا ہے، ان کے مقابلے میں بھی جو زندگی میں مصروفِ افترا تھے اور ان کے مقابلے میں بھی جو موت کے بعد بھی بہتان طرازیوں سے باز نہ آئے، لوگوں نے گوشِ ہوش سے ان لوگوں کی باتیں سُنیں جنھوں نے امام صاحب کی صفت و ثنا بیان کی ہے، اسے شہادتِ صدق اور قولِ حق سمجھ کر کہنے والے کی تعریف کی اور سمجھ لیا کہ دشنام طرازوں کی روشن دلیل ہے اس بات کی کہ انسان جب قدر و فکر، اخلاص و مروت اور دین کے لحاظ سے عظمت و رفعت حاصل کر لیتا ہے، تو افترا سے محفوظ نہیں رہتا، اور یہ چیز اس کی آزمائش اور جزا میں اضافے کا سبب بنتی ہے۔

امام صاحب کی تحسین و ثنا معاصرین کی زبان سے

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں تعریف و ثنا کی آوازیں نسل در نسل گونجتی سنائی دیتی اور اس فقیہہِ عظیم کی سیرت پر عطر بیزیاں کرتی رہتی ہیں۔ امام صاحب کے علم اور شخصیت کی تعریف و تحسین میں وہ لوگ بھی رطب اللسان نظر آتے ہیں جو فکر و نظر میں ان سے اختلاف رکھتے تھے، یہ سب کے سب (بغیر کسی ذہنی تحفظ کے) ان کی بلندیِ قدر پر متفق ہیں، اب ہم ان کے ہم عصر، یا ان کے عہد سے قریب یا بعد کے علماء کے تاثرات انہی کے الفاظ میں پیش کریں گے۔

(۱) فضیل بن عیاض کا بیان

فضیل بن عیاض ورع و تقویٰ میں اپنا ثانی نہ رکھتے تھے، یا امام صاحب کے معاصر تھے، اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ابو حنیفہؒ بہت بڑے فقیہہ تھے، فقہی اعتبار سے ان کا پایہ بہت بلند تھا، دولت مند تھے اور یہ دولت آیند و روند پر صرف کیا کرتے تھے، شب و روز تحصیلِ علم میں مصروف و منہمک رہتے، شب بیدار، خاموش طبع اور کم گو تھے، اگر حلال و حرام سے متعلق کوئی مسئلہ آجاتا تو نہایت خوبی کے ساتھ بات بیان کر دیتے مالِ سلطان (شاہی ہدایا و عطایا) سے دُور بھاگتے تھے"[۱]

(۲) جعفر بن ربیع کا بیان

جعفر بن ربیع کہتے ہیں:
"میں امام ابو حنیفہؒ کے پاس پورے پانچ سال رہا میں نے

---

[۱] تاریخ بغداد ص ۳۴۰، ج ۱۳

ان سے زیادہ کسی کو خاموش طبع نہیں پایا۔ پہروں خاموش بیٹھے رہتے اور کوئی بات نہ کرتے، مگر جب کوئی فقہی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو کھل پڑتے، اور ندی کی طرح بہنے لگتے، میں دیکھتا کہ وہ زور سے گرج کر کلام کر رہے ہیں"![1]

(۳) ملیح بن وکیع کے تاثرات امام صاحب کے ایک معاصر ملیح بن وکیع کہتے ہیں:

"بخدا ابو حنیفہؒ یہ عظیم الامانت اور بلند حوصلہ شخص تھے۔ یہ ہر چیز پر رضائے الٰہی کو مقدم رکھتے۔ اگر خدا کی راہ میں تلواروں کے زخم بھی کھانا پڑتے تو کھا لیتے، اللہ تعالیٰ ان پر رحم فرمائے اور ابرار کی طرح ان پر رحمتیں نازل کرے، کیونکہ وہ اسی طبقے سے تھے"!

(۴) عبداللہ بن المبارک امام صاحب کے ایک معاصر عبداللہ بن المبارک تھے، صاحب ورع و تقویٰ بزرگ تھے، امام صاحب کے اوصاف بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"ابو حنیفہؒ تو علم کا مغز ہیں مغز!"[2]

(۵) ابن جریج کا بیان ابن جریج محدث نے امام صاحب کو ان کی ابتدائی زندگی میں دیکھ کر کہا تھا:

"وہ زمانہ جلد آئے گا جب یہ لڑکا علم میں عجیب وغریب مرتبے کا حامل ہوگا"!

پھر جب امام صاحب بڑے ہو گئے اور ابن جریج کے سامنے ان کا ذکر چھڑا تو بار بار کہتے:

"اِنَّہٗ لَفَقِیْہٌ، اِنَّہٗ لَفَقِیْہٌ، فقیہ تو وہی ہیں، فقیہ تو وہی ہیں"

(۶) ایک معاصر کا بیان امام کے ایک معاصر ان کے بارے میں کہتے ہیں:

"ابو حنیفہؒ تو من جملہ عجائبات ہیں، ان کے کلام سے وہی بیزار ہو سکتا ہے جو اسے سمجھنے پر قادر نہ ہو"![3]

(۷) امام اعمش کا بیان امام صاحب کے معاصر اعمش فرماتے ہیں:

"اِنَّ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ لَفَقِیْہٌ" ابو حنیفہ بہت بڑے فقیہ ہیں۔

(۸) امام مالک کا بیان ایک مرتبہ امام مالکؒ سے عثمان بتی کے متعلق دریافت کیا گیا تو فرمانے لگے کہ وہ معمولی درجے کا آدمی ہے، پھر ابن شبرمہ

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۴۰ ج ۱۳۔ [2] الخیرات الحسان ص ۳۲ [3] ایضاً ص ۳۵

کے متعلق پوچھا گیا، تو ان کے متعلق بھی وہی الفاظ کہے، پھر امام ابو حنیفہؒ کے متعلق سوال ہوا تو فرمایا کہ "اگر وہ اپنے قیاس سے مسجد کے ان ستونوں کو لکڑی کا ثابت کرنا چاہیں تو تم یقین کر لو گے کہ واقعی یہ لکڑی کے ہیں"۔[1]

امام صاحبؒ اور علومِ مختلفہ

غرض بے شمار لوگوں نے امام کی تعریف و ثنا کی ہے، ہم نے جو اقتباسات پیش کیے ہیں ان کی حیثیت "مشتے نمونہ از خروارے" سے زیادہ کی نہیں، ہر معاصر نے خواہ وہ ان سے موافقت رکھتا ہو، یا مخالفت، ان کے فقیہہ اجل ہونے کا اعتراف کیا ہے، غالباً سب سے جامع تعریف عبداللہ بن مبارک کی ہے، جو کہتے ہیں:

"كَانَ مُخُّ الْعِلْمِ، ابو حنیفہؒ علم کا مغز تھے"۔

امام صاحبؒ اور علمِ کلام

مطلب یہ کہ امام صاحبؒ نے علم کا لب لباب حاصل کر لیا اور اس کی انتہا کو پہنچ چکے ہیں، اور حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب مسائل کی تہہ تک پہنچ جاتے اور ان کی کنہہ کا ادراک کرنے میں یدِ طولیٰ رکھتے تھے، وہ مسائل کے اصول کے عارف تھے، اور ان پر مسائل کی بنیاد بہ آسانی قائم کر لیتے تھے، چنانچہ انھوں نے اپنے عہد و عصر کو، اپنے علم، فکر، اور مناظرے کا عہد بنا دیا تھا۔

متکلمین کے مجمع میں وہ اُن سے اُلجھتے، اہلِ اہوا و بدعت کے حملوں کا جواب دیتے اور مختلف فرقوں سے مناظرے کیا کرتے، مسائلِ کلامیہ میں انھوں نے اپنا خاص مسلک وضع کر لیا تھا جو ان سے منقول ہے، بلکہ اس سلسلے میں بہت سے رسائل بھی ان کی طرف منسوب ہیں۔

امام صاحبؒ اور علمِ حدیث

علمِ حدیث میں ان کی کتاب "مسند" ہے، اس کی نسبت اگر امام کی طرف صحیح ہے تو ماننا پڑے گا کہ علمِ حدیث میں بھی وہ خاص مقام رکھتے تھے، علمِ فقہ، تخریجِ مسائل، فہمِ حدیث اور احکام سے ان کی علل کا استنباط اور ان پر بنیاد قائم کرنے میں تو وہ مقامِ اعلیٰ پر فائز تھے، حتیٰ کہ ان کے کسی معاصر کا قول ہے:

"حدیث کے فہم میں امام صاحب کے پایہ کا کوئی شخص نہیں، اور یہ اس لیے کہ وہ الفاظ و مناسبات اور کلام کے سیاق و سباق کے مابین ایسے علل کا استنباط کر لیتے ہیں جو احکام کا منشا ہیں، وہ حدیث کے فہم میں صرف ظاہری الفاظ پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ معنی کو سمجھ کر علت کا استخراج کرتے ہیں، اور پھر مناسبات و ملابس کے ساتھ اسے مربوط کر کے

---

[1] الانتقاء لابن عبدالبر ص ۱۳۶

اس پر بنائے احکام کرتے ہیں، مشہور حکم کو اصل قرار دے کر اس کے مشابہ احکام اس پر قیاس کر لیتے ہیں!

علم کے مصادر اور عوامل مؤثرہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ نے یہ علم کہاں سے حاصل کیا؟ اس علم کے مصادر اور عوامل مؤثرہ کیا تھے؟ ان میں وہ کون سی خوبیاں تھیں جن کے باعث تاریخ علوم اسلامیہ ان کے علمی ذخائر سے پُر نظر آتی ہے؟

وہ عوامل جنھوں نے امام ابو حنیفہؒ کی شخصیت کی تشکیل و تعمیر اور ان کے علمی نبوغ میں حصہ لیا چار ہیں:

(۱) عادات و خصائلِ حمیدہ خواہ وہ جبلی ہوں یا بمنزلہ جبلی عادات کے ہوں اور خواہ کسبی ہوں جو ملکات کی صورت اختیار کر چکے ہوں، جامع الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں، وہ صفات جو کسی شخص کے نفسی رجحان کی تعیین اور گوشۂ فکری کو واضح کرتے ہیں۔

(۲) شیوخ و اساتذہ جنھوں نے امام صاحب کی تربیت اور انھیں اپنے خیالات سے متاثر کیا ان کے لیے وہ طریقہ متعین کیا جسے انھوں نے بعد میں اپنا مسلک بنایا۔ دوسرے الفاظ میں انھوں نے امام صاحب کو مختلف مناہج سے روشناس کرایا جن کی روشنی میں انھوں نے اپنا طریق متعین کیا۔ اور اپنی رائے اور اجتہاد میں منہاج اسلم اور طریق اقوم پر گام فرسا ہوئے۔

(۳) حیاتِ شخصی اور اس کے تجربات زندگی کے مختلف ادوار میں وہ کن موثرات سے دوچار ہوئے؟ کن حالات سے سابقہ پڑا؟ جنھوں نے ان کے لیے ایک جادہ استوار کیا؟ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دو شخصوں میں یکساں قسم کی صلاحیتیں موجود ہوتی ہیں۔ دونوں کے اساتذہ بھی ایک ہی ہوتے ہیں مگر ایک شخص اپنی زندگی میں کامران رہتا ہے اور دوسرا ناکام، یا ایسے راستے پر چلتا ہے جس کی رہروی ناکامی کا سبب ہوتی ہے، کیونکہ اس کے مخصوص طرزِ حیات نے اس کے لیے ایک راہ متعین کی ہے جس میں اس کے شیوخ اور صلاحیتوں کو دخل نہیں ہے بلکہ یہی اسلوب حیات اس کا راہ نما ہے۔

(۴) عصرِ حیات وہ زمانہ جس میں اس شخص نے زندگی بسر کی اور وہ فکری سوسائٹی جس میں اس کے شب و روز بسر ہوئے، اور جن کے تحت اس کی صلاحیتیں پختہ ہوئیں۔

اب ان عناصر میں سے ہر ایک کو الگ الگ بیان کریں گے۔

تشکیلِ سیرت کے عناصر (۱)

امام ابوحنیفہؒ کے صفات خصائل

امام صاحبؒ ان صفات کے ساتھ متصف تھے جن کے باعث انھوں طبقۂ علماء میں یگانہ سربلندی حاصل کر لی تھی۔ وہ ایک عالمِ حق پسند، مرد ثقہ، صاحبِ ذہنِ رسا، برجستہ فکر اور برجستہ گو صفات سے متصف تھے۔

ضبطِ نفس امام صاحب کو اپنی طبیعت پر قابو حاصل تھا اور اپنے مشاعر و حواس کو ہمیشہ حد میں رکھتے تھے، ناشائستہ باتیں سُن کر آپے سے باہر نہیں ہو جاتے تھے اور دشنام طرازیاں انھیں جادۂ حق سے دُور نہیں کر سکتی تھیں۔

ایک مرتبہ وہ ایک مسئلے میں بحث و مباحثہ کر رہے تھے، جس کا فتویٰ مشہور و مقبول واعظ عراق حسن بصری نے دیا تھا، اثنائے گفتگو میں امام صاحب نے کہا:

"اَخْطَاءَ الْحَسَنُ، حسن بصریؒ نے غلطی کی ہے"

اس پر ایک شخص نے غصے میں آ کر کہا:

حرامزادے تو حسن بصری کی غلطی نکالتا ہے؟

لیکن امام صاحب کا رنگِ رُخ تک متغیر نہیں ہُوا، انھوں نے فرمایا:

"ہاں بخدا حسن بصری نے اس مسئلے میں غلطی کی ہے اور عبداللہ بن مسعود کا فتویٰ صحیح ہے!"

امام صاحبؒ اکثر فرمایا کرتے تھے:

"اے اللہ، جن لوگوں کے سینے ہمارے لیے تنگ ہیں، ہمارے ان کے لیے فراخ ہیں[1]!"

---

[1] تاریخ بغداد، ص ۳۵۲ ج ۱۳

اس علم وسکون اور وسعتِ قلب کا یہ مطلب نہیں ہے کہ امام صاحب بے حس تھے اور ان کی قوتِ شعور کمزور تھی، بلکہ امرِ واقعہ یہ ہے کہ وہ انتہائی حساس اور قلبِ باشعور کے مالک تھے، مروی ہے کہ کسی مناظر نے انھیں زندیق اور بدعتی کہا تو انھوں نے پورے صبر وسکون کے ساتھ فرمایا:

" اللہ تمھیں معاف فرمائے، وہ خوب جانتا ہے میں ایسا نہیں ہوں۔
مَیں نے جب سے اللہ کو پہچانا ہے کسی کو اس کا ہم پایہ نہیں سمجھا، اسی سے عفو کی اُمید رکھتا ہوں اور اسی کے عقاب سے ڈرتا ہوں"!

اور پھر عقاب کے ذکر پر بے ساختہ رو پڑے، اس شخص نے نادم ہو کر کہا:

" مجھے معاف کر دیجیے"

امام صاحبؒ نے جواب دیا:

" نادانی سے جو لوگ میرے بارے میں کچھ کہتے ہیں وہ قابلِ درگزر ہیں، لیکن اہلِ علم میں سے کوئی شخص میری طرف اگر ایسی بات منسوب کرے جس میں بُرائی ہو، تو اُسے نہیں معاف کروں گا، کیوں کہ علماء کی غیبت کے اثرات ان کی موت کے بعد بھی باقی رہتے ہیں"[1]!

اس سے ظاہر ہوتا ہے امام صاحبؒ میں حلم وسکون ان کی عدم حسّاسیّت کا نتیجہ نہیں تھا، بلکہ وہ ایک باشعور اور پرہیز گار انسان تھے اور وہ انہی چیزوں کے بارے میں تفکر و تعمّق کرتے رہتے تھے، جو اتصال باللہ کا ذریعہ ہوں اور ہر طرح کی اخلاقی گراوٹ سے پاک ہوں۔

امام صاحب کا صفحۂ قلب اس قدر مجلّی اور صیقل شدہ تھا کہ اذیت رساں باتیں ان پر کسی طرح اثر انداز ہی نہیں ہوتی تھیں، وہ انھیں یکسر نظر انداز کر دیتے تھے اور ذرا اثر قبول نہیں کرتے تھے، وہ نہایت حزم وضبط اور صبر سے ان باتوں کو برداشت کر لیتے تھے، جذباتِ نفسی کی طوفان خیزیاں ان کے فکر کو جھنجھوڑ نہیں سکتی تھیں۔

وہ مستقل مزاج اور حوصلہ مند تھے۔ ایک دفعہ کا واقعہ ہے کہ مسجد کے اندر حلقۂ درس کے درمیان تشریف فرما تھے کہ اچانک چھت سے ایک سانپ ان کی گود میں آگرا، بھگدڑ مچ گئی، مگر

---

[1] الخیرات الحسان ص ۴۰

وہ اسی سکون و دلجمعی کے ساتھ مصروفِ تکلم رہے البتہ اسے ہاتھ سے ہٹا دیا۔[۱]

استقلالِ فکر امام صاحب استقلالِ فکر کی دولت سے بہرہ مند تھے، دوسروں کے افکار میں جذب ہونا انھوں نے سیکھا تھا، ان کے استاد حمّاد بن ابی سلیمان نے یہ بات محسوس کرلی تھی، کیونکہ امام صاحب اکثر مسائل میں ان سے تنازعہ کیا کرتے تھے اور اپنی فہم و عقل کی کسوٹی پر کسے بغیر اسے قبول نہیں کرتے تھے۔ اس استقلالِ فکر کا نتیجہ یہ تھا کہ ہر چیز کو وہ آزادانہ طور پر سوچتے تھے اور کتاب و سنّت کے نصوص یا فتاوائے صحابہؓ کے علاوہ کسی چیز کے سامنے نہیں جھکتے تھے، تابعینؒ کے اقوال کو پرکھتے اور ان پر صحت و سقم کا حکم لگاتے تھے، کیونکہ تابعین کی رائے واجب التقلید نہیں ہے اور نہ ان کی تقلید ورع میں داخل ہے۔

کوفہ میں امام صاحب شیعی معاشرے میں رہتے تھے اور اپنے عہد کے ائمۂ شیعہ سے انھوں نے ملاقات بھی کی جیسے زید بن علی، محمد الباقر، جعفر الصادق، عبداللہ بن حسن وغیرہ، مگر باوجود اہل بیت کی طرف مائل ہونے اور ان سے انتہائی محبّت کرنے اور ان کی خاطر ہر طرح کے مصائب کا خندہ جبینی کے ساتھ مقابلہ کرنے کے انھوں نے اپنی رائے کبار صحابہ سے متعلق ہمیشہ محتاط رکھی۔ ابن عبدالبر "الانتقاء" میں کہتے ہیں:

> سعید بن ابو عروبہ کا قول ہے کہ میں ایک مرتبہ کوفہ گیا اور ابو حنیفہؒ کی مجلس میں حاضر ہوا، انھوں نے ایک روز حضرت عثمان بن عفان کا تذکرہ کیا تو ان کے لیے دعائے رحمت کی، میں نے عرض کیا تم پر بھی خدا رحم فرمائے، میں نے اس شہر میں تمھارے سوا کسی کو نہیں دیکھا کہ عثمانؓ کے لیے دعائے رحمت کرتا ہو۔[۲]

یہ تھا وہ استقلالِ فکر جو عوام کے سامنے جھکنے کو تیار نہ تھا اور نہ خواص میں فنا ہوتا تھا اور نہ حب و بغض جس پر اثر انداز تھا۔

فکری گہرائی امام صاحب فکرِ عمیق کے مالک تھے، بحث و نظر میں نصوص کے ظواہر ہی پر اکتفا نہیں کرتے تھے، نہ ظاہر عبارت پر تکیہ کرتے تھے، بلکہ مسائل کی تہہ تک

---

[۱] المناقب للمکی ص ۲۶۸ ج ۱

[۲] الانتقاء لابن عبدالبر ص ۱۳۰

پہنچنے کی کوشش کرتے تھے بلکہ عبارت کے مرامی قریبہ اور بعیدہ کے ماورا بھی جاتے تھے وہ اپنی دراست میں کسی معاملے کی ظاہری وضع پر غور و فکر کافی نہیں سمجھتے تھے بلکہ کسی قسم کے تذبذب اور کمزوری کے بغیر اس کے علل و غایات سے بھی بحث کرتے تھے شاید ان کی عمیق فلسفیانہ بصیرت ہی نے پہلے پہل انھیں علم کلام کی طرف متوجہ کیا تاکہ اس فکری تشنگی کو بجھائیں اور بحث و تحقیق سے اپنا فکری میلان سیر کریں۔ اسی تعمق کے باعث احادیث کی دراست میں بھی گہرائی سے کام لینے کے عادی تھے۔

احکام کی علل سے بحث کرتے اور اس سلسلے میں الفاظ و عبارات کے اشارات و مرامی، ظروف و احوال اور اوصاف مناسبہ سے پوری طرح مدد لیتے یہاں تک کہ جب صحیح طور پر ان کے سامنے علت کا تعین ہو جاتا تو اس کے ذریعہ قیاس کرتے ہوئے بہت سے فرضی مسائل اور صورتیں پیش کرتے اور اس میدان میں خوب طبیعت کی جولانی دکھاتے۔

حاضر جوابی

نہایت حاضر جواب تھے، بدیہہ گوئی اور برجستہ کلامی میں طاق تھے وہ نہ اپنی فکر کو روکتے اور نہ غور و خوض میں اس پر کوئی پابندی عاید کرتے، جب تک حق ان کا ساتھ دیتا اور اس کے مزید دلائل ان کے سامنے ہوتے وہ بحث و جدال سے کبھی عاجز اور خاموش نہ ہوتے تھے[1]

الغرض امام صاحبؒ نہایت بیدار مغز اور ذہین آدمی تھے، وہ اچھی طرح جانتے تھے کہ مدمقابل کو آسانی کے ساتھ کس طرح زچ کیا جا سکتا ہے۔ اس بارے میں ان سے عجیب و غریب اور حیرت انگیز واقعات منقول ہیں جن سے مناقب و تراجم و تاریخ کی کتابیں معمور ہیں، ہم یہاں صرف تین مناظرات نقل کرتے ہیں جو اگرچہ عجائبات سے نہیں ہیں تاہم ان سے امام صاحبؒ کی باریک بینی اور سخن شناسی کا ضرور انکشاف ہوتا ہے۔

پہلا مناظرہ اندھے کی گواہی

(۱) ـــــ مروی ہے کہ ایک شخص نے مرتے وقت امام ابو حنیفہ کی غیر حاضری میں ان کے لیے وصیت کی، امام صاحب نے

---

[1] لیث ابن سعد روایت کرتے ہیں:

"مجھے ابو حنیفہؒ کے دیدار کا بڑا شوق تھا، ایک دفعہ یہ موقع مل گیا، میں نے دیکھا لوگ ان کی خدمت میں حاضر ہیں اور سوال جواب کر رہے ہیں، ایک آدمی نے کوئی مسئلہ پوچھا، امام صاحب نے جواب دیا" بخدا ان کے جواب کی صحت نے مجھے اتنا متحیر نہیں کیا، جتنا ان کی حاضر جوابی نے"!

قاضی کی عدالت میں مرافعہ دائر کر دیا اور شہادت پیش کی کہ فلاں شخص نے مرتے وقت میرے لیے وصیت کی ہے اس پر قاضی ابن شبرمہ نے امام صاحب سے دریافت فرمایا:

"کیا آپ حلف اٹھا سکتے ہیں کہ آپ کے گواہوں نے صحیح صحیح شہادت دی ہے؟"

اس پر امام صاحب نے فرمایا:

"میں چونکہ حاضر نہیں تھا لہٰذا مجھ پر حلف عائد نہیں ہوتا۔"

ابن شبرمہ نے (طنزاً) کہا:

"ضَلَّتْ مَقَایِسُكَ، تمھاری قیاس آرائیاں گمراہ کن ہیں۔"

امام صاحبؒ نے فرمایا:

"اگر کسی اندھے آدمی کا سر پھوڑ دیا جائے اور دو گواہ اس امر واقعہ کی شہادت بھی دے دیں تو کیا اس اندھے سے قسم لی جائے گی کہ آیا وہ سچی شہادت پیش کر رہا ہے؟ حالانکہ وہ بے چارہ دیکھ ہی نہیں سکتا تھا!"

آخر کار ابن شبرمہ کو امام صاحب کے حق میں فیصلہ دینا پڑا اور وصیت کو نافذ کرنا پڑا۔

دوسرا مناظرہ ایک خارجی سے (۲) —— ضحاک بن قیس خارجی —— جس نے بنی امیہ کے عہد میں خروج کیا تھا۔ ایک مرتبہ کوفے کی مسجد میں آیا اور امام صاحب سے کہنے لگا:

"توبہ کیجیے"

امام صاحب نے پوچھا "کس بات سے توبہ کروں؟"

اس نے کہا: "تم نے "تحکیم" کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، اس سے توبہ کرو۔"

امام صاحب نے ارشاد فرمایا:

"مجھے قتل کرنا چاہتے ہو یا بحث کرو گے؟"

اس نے کہا: "مناظرہ کروں گا۔"

پھر امام صاحب نے فرمایا:

"اگر کسی امر میں ہماری رائے مختلف ہوگی تو ثالث کسے مانا جائے گا؟"

ضحاکؒ نے کہا: "آپ جسے چاہیں ثالث مقرر کر لیں۔"

امام صاحبؒ نے ضحاک کے اصحاب میں سے ایک شخص سے کہا: "تم ہمارے درمیان ثالث

کی حیثیت سے بیٹھ جاؤ۔ اگر ہم کسی امر میں اختلاف کریں تو فیصلہ کر دینا۔"
پھر ضحاک سے پوچھا: "کیا تم رضامند ہو کہ یہ شخص ہمارے درمیان ثالث ہو؟"
ضحاک نے کہا: "ہاں! مجھے منظور ہے!"
امام صاحبؒ نے فرمایا: "بس تم نے خود ہی تحکیم کو مان لیا، پھر مناظرہ کیسا؟" آخر ضحاک لاجواب ہو کر رہ گیا!

تیسرا مناظرہ روایت ہے کہ کوفہ میں ایک شخص حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر یہودیت کی تہمت لگایا کرتا تھا، علمائے اسلام میں کوئی بھی ایسا نہ تھا جو اسے لاجواب کر سکتا، یہ سُن کر امام صاحب اس کے پاس تشریف لے گئے، اس نے دریافت کیا "کیسے آنا ہُوا؟"
امام صاحب نے کہا: "ایک شخص کا پیام نکاح لے کر آیا ہوں۔"
اس نے پوچھا: "کس کے لیے؟"
امام صاحب نے کہا: "تمھاری لڑکی کے لیے۔"
اس نے پوچھا: "کون شخص ہے؟"
امام صاحب نے فرمایا: "نہایت شریف اور مالدار شخص ہے۔ حافظِ قرآن اور تہجد گزار ہے، خوفِ خدا سے گریہ و زاری میں مصروف رہتا ہے، سخی اور فیاض ہے۔"
یہ سُن کر اس نے کہا کہ ابوحنیفہ! یہ تو یہ، اگر اس سے کم صفات کا آدمی ہو تو اسے بھی نامنظور نہیں کیا جا سکتا۔
امام صاحب نے کہا: "یہ تو ٹھیک ہے، مگر ایک بات ہے۔"
اس نے پوچھا: "وہ کون سی بات ہے؟"
حضرت امام صاحب نے بتایا کہ وہ یہودی ہے، "پس اتنی سی بات ہے۔"
وہ کہنے لگا: "سبحان اللہ! تمھاری رائے ہے، یہودی سے اپنی لڑکی بیاہ دوں؟"
امام صاحب نے پوچھا: "تو پھر یہ پیام نامنظور ہے تمھیں؟"
اس نے کہا: "بالکل نامنظور!"
اب امام صاحبؒ نے فرمایا:
"نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تو اپنی لڑکی یہودی (حضرت عثمان) سے بیاہ دی تھی!"
مطلب یہ کہ تم حضرت عثمانؓ کو یہودی سمجھتے ہو حالانکہ آنحضرتؐ کی صاحبزادی ان کے عقد میں تھیں، یہ سُن کر اس شخص نے کہا:

"استغفر اللہ! میں اپنے اس عقیدے سے تائب ہوتا ہوں"۔

اس قسم کے متعدد واقعات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب مناظروں میں نہایت لطیف توجیہیں کر لیا کرتے تھے اور سخت نازک موقعوں پر بھی اپنی بات کی ایسی توجیہہ پیش کرتے کہ حاضرین دنگ رہ جاتے، یہاں تک کہ امام صاحب کی اس ذہانت کو دیکھ کر ابوجعفر المنصور نے ایک مرتبہ ان سے کہا:

"تم بڑے حیلہ ساز معلوم ہوتے ہو"۔

یہ واقعہ ہے کہ امام صاحب اپنی قوتِ فراست اور لوگوں کی ذہنیت سے واقفیت کی بنا پر جدل و مناظرہ کی راہ نہایت آسانی سے طے کر لیا کرتے تھے، وہ مخاطب کے ذہنی رجحان کے مطابق اس پر گرفت کرتے تھے، اس طرح حق بات اس کے لیے گوارا بناتے اور آسانی سے منوا لیتے تھے۔

اخلاص کی دولت اور اس کے برکات

امام صاحب طلبِ حق میں مخلص تھے اور یہی وہ صفتِ کمال تھی جس نے ان کے قلب و بصیرت کو منور کر رکھا تھا، کیوں کہ جس شخص کا دل اخلاص کی دولت سے مالا مال ہو وہ خواہشاتِ نفسانی اور خود غرضی سے بلند ہو کر فہم مسائلِ دینیہ کی سعی کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس کے قلب میں اپنی طرف سے نورِ معرفت ڈال دیتا ہے جس سے اس کے مدارکِ فہم روشن ہو جاتے ہیں اور اس کی عقل و فکر میں استقامت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ صحیح طور پر ان سے آگاہ ہو جاتا ہے۔

مگر جو شخص مزعومات کے پھندے میں گرفتار ہو اور حرص و ہوس کا غلام بن جائے وہ ہر قدم گمراہی کے راستے پر اٹھاتا ہے اور اسے احساس تک نہیں ہوتا کہ مزعومات کے پھندے میں گرفتار ہے یا مدارکِ عقل سے کام لے رہا ہے؟

چنانچہ امام صاحب ہمیشہ ذاتی میلان سے بلند ہو کر صحیح بات کو سمجھنے کی کوشش کرتے تھے اور وہ اس بات سے بے خبر نہ تھے کہ حکمِ فقہ، علمِ دین کا دوسرا نام ہے اور جس شخص پر اس کے ذاتی میلانات حاوی ہوں وہ کبھی دین کے تقاضوں کو نہیں سمجھ سکتا۔

امام صاحب ہمیشہ اپنے آپ کو حق کا تابع رکھتے، جدل و مناظرہ میں حق کا ساتھ دیتے، ان کا مقابل اگر حق کہتا تو بے تامل تسلیم کر لیتے۔

یہی وجہ تھی کہ امام صاحب اپنی رائے کو حق کا درجہ ہرگز نہیں دیتے تھے، جو ہر قسم کے شک و شبہ سے بالا ہو، بلکہ فرمایا کرتے تھے:

"یہ میری رائے ہے اور میری دانست میں یہی درست اور انسب ہے اگر کوئی شخص اس سے بہتر رائے پیش کرتا ہے تو پھر وہ رائے اولیٰ ہے اور اقرب الی الصواب ہے[1]"

ایک مرتبہ امام نے فرمایا: "معلوم نہیں، ممکن ہے بالکل ہی غلط ہو۔"

امام زفرؒ کہتے ہیں کہ ہم امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوتے اور ہمارے ساتھ ابو یوسفؒ اور محمدؒ بھی ہوتے تھے اور ہم ان سے فقہ کے مسائل لکھ لیا کرتے تھے چنانچہ انھوں نے ایک روز ابو یوسفؒ سے فرمایا :

"یعقوب! ہر بات سُن کر ضبطِ تحریر میں نہ لے آیا کرو، کیونکہ میری آج ایک رائے ہوتی ہے اور کل اس سے رجوع کر لیتا ہوں، کل ایک رائے قائم کرتا ہوں اور پھر اس سے رجوع کر لیتا ہوں[2]"!

طلبِ حق میں امام صاحب کے اخلاص کا یہ عالم تھا کہ جب مناظر کوئی صحیح حدیث پیش کرتا جس میں کسی قسم کے طعن کی گنجائش نہ ہوتی یا صحتِ سند کے ساتھ صحابی کا فتویٰ بیان کرتا تو پاسِ حق کی خاطر فوراً اپنی رائے ترک کر دیتے اور اس حدیث یا فتوے کے مطابق مسلک وضع کر لیتے تھے، چنانچہ روایت ہے :

" زہیر بن معاویہ سے مروی ہے کہ انھوں نے امام صاحب سے امانِ عبد کے متعلق دریافت کیا۔ امام صاحبؒ نے کہا: " اگر غلام فوجی نہیں ہے تو اس کی امان باطل ہے "، اس پر زہیر نے کہا: " عاصم الاحول نے فضل بن یزید الرقاشی سے حدیث بیان کی ہے کہ ہم دشمن کا محاصرہ کیے ہوئے تھے کہ دشمن کے پاس کسی نے امان لکھ کر پھینک دیا تو وہ چلائے کہ تم نے ہمیں امان دے دی ہے، ہم نے کہا کہ امان دینے والا تو ایک غلام ہے، انھوں نے کہا کہ ہم تو تمھارے درمیان غلام و آقا کی تمیز ہی نہیں پاتے چنانچہ ہم نے یہ واقعہ حضرت عمر بن الخطاب کی خدمت میں لکھ کر بھیج دیا تو حضرت عمرؓ نے لکھا :

" غلام کی امان کو صحیح رکھا جائے "

---

[1] تاریخِ بغداد ص ۳۵۲ ج ۱۳ [2] ایضاً ص ۴۰۲

یہ سُن کر امام صاحب ساکت ہو گئے، اس کے بعد میں کوفہ سے دس سال تک باہر رہا، پھر دس سال کے بعد اگر جب میں نے امان عبد کے بارے میں امام صاحب سے فتویٰ دریافت کیا تو عاصم کی روایت کے مطابق جواب دیا، گویا اپنی پہلی رائے سے رجوع کر چکے تھے، میں نے سمجھ لیا کہ امام صاحب نقل کے تابع ہیں"...... اسی طرح ایک مرتبہ کسی نے امام صاحب سے کہا کہ تم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی مخالفت کرتے ہو تو امام صاحب نے جواب دیا:

"ایسے شخص پر اللہ کی لعنت ہو جو آنحضرتؐ کی حدیث کی مخالفت کرے، اللہ تعالیٰ نے انہی کے ذریعہ تو ہمیں عزت بخشی ہے اور انہی کے باعث عذابِ جہنم سے بچایا ہے[۱]"

ان واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقہ و دین کے معاملے میں امام صاحب سراپا اخلاص تھے، اس اخلاص کی بدولت ــــ باوجود وسعتِ عقل کے ــــ دوسروں کی آراء قبول کرنے میں تعصب نہیں برتتے تھے، بلکہ ان کے صحیح ثابت ہونے پر نہایت وسعتِ قلب کے ساتھ قبول کر لیتے تھے۔ تعصب ہمیشہ ان لوگوں میں پیدا ہوتا ہے جن کے مشاعر، ان کے افکار پر غالب ہوں یا کسی اعصابی مرض میں مبتلا ہوں اور ان کے فکر و نظر کا دائرہ تنگ ہو، مگر امام صاحبؒ ان سب کمزوریوں سے بالا تھے، ان کے قوائے عقلی نفس و اعصاب کی کمزوریوں پر غالب تھے، طلبِ حق میں نہایت مخلص اور خدا سے ڈرنے والے تھے، خطائے نفس کے ہمیشہ معترف رہتے۔

امام صاحبؒ کی شخصیت اور ہیبت

ان صفات کے علاوہ امام صاحب میں ایک اور خوبی تھی جو ان سب صفات پر بالا تھی، شاید یہی خوبی ان تمام صفات کا مظہر تھی اور وہ تھی ان کی باوقار اور بھاری بھرکم شخصیت، نفوذ اور مہابت۔ انھیں اللہ تعالیٰ نے کچھ اس طرح کی روحانی قوت ودیعت کی تھی کہ انسان بہ یک نظر ان کی طرف مائل ہو جاتا تھا۔ ان کے تلامذہ کا حلقہ وسیع تھا، امام صاحب ان پر اپنی رائے مسلط نہیں کرتے تھے بلکہ ان سے مذاکرہ کرتے اور کبار تلامذہ کی آراء معلوم کر کے ان پر اس طرح تنقید کرتے جس طرح ایک سطح کے علماء

---

[۱] الانتقاء لابن عبدالبر ص ۱۴۰ د ۱۴۱

باہم کیا کرتے ہیں۔ آخرکار ایک رائے قائم ہو جاتی اور سب خاموشی سے اسے تسلیم کر لیتے مگر کبھی بعض تلامذہ اپنی رائے پر قائم رہتے، مگر ہر حالت میں امام صاحبؒ کی شخصیت ممتاز رہتی اور اس اختلاف سے وہ ذرا متاثر نہ ہوتے۔

چنانچہ امام صاحب کے ایک ہم عصر مسعر بن کدام ان کی مجلسِ تدریس کا نقشہ یوں کھینچتے ہیں:

"ان کے تلامذہ صبح کی نماز پڑھتے ہی اپنے ضروریات میں مشغول ہو جاتے پھر فارغ ہو کر امام صاحب کے پاس جمع ہو جاتے، کوئی سوال کرتا، کوئی مناظرہ، اس بحثم بحثا میں ان کی آوازیں بلند ہو جاتیں، لیکن اس پُرسکون شخصیت کا دبدبہ بالآخر سب کو خاموش کر دیتا"[۱]

امام صاحبؒ کے صفاتِ عالیہ

امام صاحبؒ کے یہ چند صفات ہیں جن میں سے بعض فطری اور بعض کسبی تھے، جنھیں انھوں نے ریاضتِ شاقہ سے عادت بنا لیا تھا۔ یہی صفات ان کی شخصیت کی کلید اور مظہر تھے اور ان کی بدولت ان کا روحانی تغذیہ ہوتا رہتا تھا، گویا یہ صفات ان کی روح کے لیے بمنزلہ اس سامان کے تھے جو جسم کا مایۂ حیات ہے، امام صاحب اپنے دَور، شیوخ اور زمانے کے تجارب سے غذا حاصل کرتے اور اپنے فکر و رائے کی مدد سے اسے نئے اسلوب سے قائم رکھتے، جس کا نفوس اور نسلوں پر گہرا اثر نظر آتا ہے۔ انھی صفات کے باعث امام صاحب اپنے حلقۂ اثر پر چھائے ہوئے تھے اور لوگ ان کی تحسین و ستائش پر مجبور تھے اور حاسد حسد سے جل کر ان کے حسنِ سیرت اور کردار پر طعن و تعریض کرتے رہتے تھے۔

مخاطب کرتے ہوئے کہا :

"یہ آج دنیائے اسلام کے سب سے بڑے عالم ہیں۔"

اس پر منصور نے امام صاحبؒ سے پوچھا:

"نعمان ! تم نے کن کن لوگوں سے علم حاصل کیا ہے ؟"

امام نے جواب دیا :

حضرت عمرؓ ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ (بن مسعود) کے اصحاب سے اور حضرت ابنِ عباسؓ کی زندگی میں روئے زمین پر ان سے بڑھ کر کوئی عالم نہ تھا۔

منصور نے کہا:

"پھر تمہارے علم و فضل کا کیا کہنا۔"[۱]

امام صاحبؒ اور تحصیلِ فتاویٰ صحابہؓ

امام صاحب نے ان جلیل القدر صحابہؓ کے فتاویٰ حاصل کیے اور ان کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صحابۂ کرام کے فتاویٰ کے تتبع اور جستجو میں برابر لگے رہتے تھے یا کم از کم یہ تو بہرحال کہہ سکتے ہیں کہ وہ فتوے امام صاحب کو ان تابعین کے توسط سے حاصل ہوئے تھے، جن سے امام صاحب کو ملاقات کا شرف حاصل تھا کیوں کہ امام صاحب نے براہِ راست ان صحابہؓ کے تلامذہ سے وہ علوم حاصل کیے تھے۔

امام صاحب نے جن صحابۂ کرامؓ کے فتاویٰ حاصل کیے ، یہ وہ صحابہؓ تھے جنھیں کتاب و سنت سے بہرۂ وافر عطا ہوا تھا اور اجتہاد و فکر کی دنیا میں مستقل تفکیر کے حامل تھے ; اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ امام صاحب نے جب علل احکام کو سمجھنا اور اشباہ کو دوسرے اشباہ پہ قیاس کرنا شروع کیا ہوگا تو ان فتاویٰ کا ان کے دل پر کتنا گہرا اثر ہوگا جب کہ خود فلسفیانہ طبیعت اور ژرف نگاہی رکھتے تھے۔

امام صاحبؒ کو صحابہؓ سے شرفِ لقا حاصل تھا

امام صاحبؒ سے متعلق جملہ کتبِ مناقب تقریباً اس

---

[۱] تاریخِ بغداد صـ۳۲۴ ج ۱۳

امر پر متفق ہیں کہ انھیں چند صحابہؓ کا شرف رؤیا اور ان سے ملاقات کی سعادت حاصل ہو چکی تھی۔

بلکہ بعض تو کہتے ہیں کہ امام صاحب نے ان سے احادیث بھی روایت کی ہیں، لہٰذا امام صاحب تابعین کی صف میں قطعاً شامل تھے اور یہ شرف امام صاحب کے معاصرین فقہاء ——— سفیان ثوری، اوزاعی، امام مالک وغیرہم میں سے کسی کو بھی حاصل نہیں ہوا۔

اس امر پر بھی تمام رواۃ متفق ہیں کہ جو صحابہ کرامؓ پہلی صدی ہجری یا ۱۰۰ھ کے بعد تک زندہ رہے، مثلاً حضرت انسؓ بن مالک متوفی ۹۳ھ، عبداللہؓ بن ابی اوفیٰ متوفی ۸۷ھ واثلہؓ بن الاسقع متوفی ۸۵ھ، ابوالطفیلؓ، سہل بن ساعد متوفی ۸۸ھ اور عامرؓ بن واثلہ متوفی ۱۰۲ھ وغیرہم، وہ صحابہ کرامؓ تھے، جن سے حضرت امام صاحب کو شرفِ ملاقات حاصل تھا۔[۱]

مگر ان صحابہؓ سے روایت کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض علماء روایت کو ثابت کرتے ہیں، اور ان احادیث کو بھی ذکر کرتے ہیں جو امام صاحب نے ان صحابہؓ سے روایت کیں، مگر طبقۂ محدثین کے اہلِ فن ان اسانید کی تضعیف کرتے ہیں، جن کے ذریعہ امام صاحب روایت کرتے ہیں، گو وہ روایات دوسرے صحیح اسانید سے بھی ثابت ہیں۔ چنانچہ جو احادیث امام صاحب نے صحابہؓ سے روایت کی ہیں، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

صحابہؓ سے امام صاحبؒ کے مرویات

(۱) مَنْ بَنٰی لِلّٰہِ مَسْجِدًا وَّلَوْ کَمِفْحَصِ قَطَاۃٍ بَنَی اللّٰہُ لَہٗ بَیْتًا فِی الْجَنَّۃِ۔

یعنی جس نے رضائے الٰہی کے لیے مسجد بنوائی گو وہ قطاۃ جانور کے گھونسلے

---

[۱] ملاحظہ ہو المناقب للمکی صہ ۲۴ ج ۱، و خیرات الحسان صہ ۲۲ و تبییض الصحیفہ از سیوطی صہ ۶۔

کے برابر کیوں نہ ہو، اللہ تعالیٰ اس کے لیے جنّت میں ایک مکان بنا دے گا۔

(۲) دَعْ مَا یُرِیْبُکَ اِلیٰ مَالَا یُرِیْبُکَ

یعنی مشتبہ امور کو چھوڑ کر وہ کام کرو جن کے بارے میں کسی قسم کی خلش محسوس نہ کرو۔

(۳) اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ اِغَاثَۃَ اللَّھْفَانِ

یعنی مصیبت زدہ کی مدد کرنے کو اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے۔

(۴) طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِیْضَۃٌ عَلیٰ کُلِّ مُسْلِمٍ

یعنی ہر مسلمان پر علم حاصل کرنا ضروری ہے۔

(۵) اَلدَّالُ عَلَی الْخَیْرِ کَفَاعِلِہٖ

یعنی بھلائی کی طرف راہ نمائی کرنے والے کو بھی بھلائی کرنے والے کے برابر ثواب ہوتا ہے۔

(۶) لَا تُظْهِرِ الشَّمَاتَۃَ لِاَخِیْکَ فَیُعَافِیَہُ اللّٰہُ وَیَبْتَلِیْکَ۔

یعنی اپنے مسلمان بھائی کی مصیبت پر خوشی کا اظہار نہ کرنا، بہت ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے عافیت بخش دے اور تمھیں اس مصیبت میں مبتلا کر دے۔

امام صاحبؒ کی روایت کردہ حدیثوں پر بحث

اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ امام صاحبؒ کو بعض صحابہؓ سے شرفِ ملاقات تو ضرور حاصل تھا، مگر انھوں نے ان سے کوئی روایت نہیں کی، کیونکہ ملاقات کے وقت وہ سنِ شعور کو نہیں پہنچے تھے کہ روایت کر سکتے اور پھر انھوں نے ہوش سنبھالتے ہی کاروبار شروع کر دیا تھا، چنانچہ سنِ بلوغ کے بعد امام شعبیؒ کے نصیحت کرنے پر انھوں نے علم کی تحصیل شروع کی۔

اور جن روایات کا براہِ راست صحابہ کرام سے روایت کرنا بیان کیا جاتا ہے: ان کے اسانید میں کوئی نہ کوئی کذّاب یا ضعیف راوی پایا جاتا ہے اور امام صاحب کے تلامذہ

لہ حوالہ کے لیے ملاحظہ ہو کتبِ مذکورہ

—— امام ابو یوسف ، محمد ، عبداللہ بن المبارک ، زفر وغیرہم —— میں کسی نے ان روایات کو اپنے مصنفات میں درج نہیں کیا ہے۔ اگر وہ روایات ان کی نظر میں صحیح ہوتے تو یہ لوگ قطعاً انھیں اہمیت دیتے، بلکہ ان روایات کو امام صاحبؒ کے مآثر میں نہایت اہتمام سے ذکر کرتے کیونکہ یہ تو ان کی دلچسپی کا کام تھا۔[1]

---

[1] ماخوذ از خیرات الحسان ص۲۵ قدرے وضاحت کے ساتھ۔

ایک تحقیقی بحث

کیا امام ابُو حنیفہؒ تابعی تھے؟

تابعیت کے مسئلے پر بحث ہم بھی اسی رائے کی طرف مائل ہیں کہ معتمر صحابہؓ سے امام صاحب کو شرفِ لقا حاصل تھا، مگر ان سے انھوں نے روایت نہیں کی۔

لیکن سوال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ آیا ان کا شمار تابعین کے زمرے میں ہو سکتا ہے یا نہیں؟

تابعی کی تعریف میں علمائے فن مختلف ہیں۔ بعض وہ ہیں جن کے نزدیک صرف صحابی سے ملاقات ہی کافی ہے اور اس سے روایت کرنا شرط نہیں ہے۔

اس تعریف کے مطابق امام صاحبؒ بلاشبہ تابعین کی صف میں شمار ہو سکتے ہیں، لیکن اگر تابعی کی تعریف رؤیت و لقاء کے علاوہ صحابی کی صحبت اور اس سے تلقی بھی شرط ہو تو پھر امام صاحبؒ کا شمار تابعین میں صرف اسی طرح ہو سکتا ہے کہ ان کی مرویات کو صحیح تصوّر کر لیا جائے۔

تابعین سے امام صاحبؒ کی ملاقات اور روایت صحابۂ کرام سے روایت میں تو اختلاف ہو سکتا ہے مگر تابعین سے ان کی لقاء، مجالست اور دراست و روایت پر تمام علماء متفق ہیں اور اس میں کسی قسم کے شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ امام صاحب کی عمر اور سن کو پیشِ نظر رکھا جائے تو اس خیال کی تائید ہوتی ہے اور یہ باور کرنے کے معقول وجوہ ہیں کہ امام کی لقا اور اخذ و روایت کا معاملہ بالکل صحیح ہے!

تابعین کرام کے مناہجِ فکر جن تابعین سے امام صاحبؒ نے اخذ و روایت کا سلسلہ جاری رکھا ہے، وہ کسی ایک خاص منہجِ فکر کے حامل نہیں تھے بلکہ مختلف علمی اور فکری رجحانات کے حامل تھے۔

شعبیؒ پر نقل و روایت کا ذوق غالب تھا، لیکن امام صاحب کے اکثر شیوخ رائے و قیاس کے سلسلے میں مشہور تھے۔ امام صاحب نے عکرمہ اور نافع سے بھی علوم حاصل کیے، جو علی الترتیب حضرت ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کے علوم کے حامل تھے۔ ان کے علاوہ عطاء بن ابی رباح فقیہہ مکہ بھی ان کے شیخ تھے، جن کی صحبت میں امام صاحب کافی مدت تک رہے اور تفسیر و حدیث میں ان سے مذاکرہ کرتے رہے، چنانچہ ابن عبدالبرؒ الانتقا میں لکھتے ہیں:

"امام صاحب کہتے ہیں کہ میں نے عطا بن ابی رباح سے پوچھا کہ اس آیت کریمہ:

وَاٰتَيْنٰهُ اَهْلَهٗ وَمِثْلَهُمْ مَّعَهُمْ

کے معنے کیا ہیں تو انھوں نے فرمایا:

کہ ان کے اہل و عیال دے دیتے اور ان جیسے اور بھی دیتے،

اس پر میں نے اعتراض کیا کہ جو شخص کسی کی اولاد سے نہ ہو کیا وہ اس کے ساتھ ملحق ہو سکتا ہے؟

عطا نے کہا: "تمھارا اس کے متعلق کیا خیال ہے؟"

میں نے جواب میں کہا:

"ابو محمد! (عطا کی کنیت) یہاں اہل کے اجر اور ان جیسے دوسرے اجر مراد ہیں۔"

عطاء نے کہا "یہ صحیح معلوم ہوتا ہے، واللہ اعلم۔"[1]

اس روایت کو صحیح مان لینے سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں:

ایک یہ کہ امام صاحب عطا بن ابی رباح کے حلقۂ درس میں رہے اور ان سے استفادہ کرتے رہے اور یہ طرز عمل حضرت حمادؒ سے تلمذ اور ان سے بالالتزام استفادہ کرتے رہنے کے منافی نہیں ہے، کیوں کہ عطا بن ابی رباح ۱۱۴ھ تک زندہ رہے اور اس اثنا میں امام صاحبؒ حج کے لیے مکۂ مکرمہ جاتے اور

---

[1] ملاحظہ ہو الانتقاء ص ۱۵۸

وہاں کے علماء سے مذاکرات بھی کرتے رہے جیسا کہ ہم سابقہ صفحے میں بیان کر چکے ہیں۔

دوسرے یہ کہ امام صاحبؒ مکہ میں علم تفسیرِ قرآن کے حصول سے زیادہ دلچسپی لیتے تھے، کیوں کہ مکۂ مکرمہ کا مکتب علوم حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے علوم کا وارث تھا اور حضرت ابن عباس علوم قرآن اور خاص طور پر ناسخ و منسوخ کے یگانۂ یکتا عالم تھے۔

امام ابوحنیفہؒ کے اساتذہ

امام صاحبؒ کے شیوخ کا اجمالی تذکرہ

اب ہم امام صاحبؒ کے اساتذہ شیوخ کا کچھ تفصیلی تذکرہ کرتے ہیں جن کے دامن علم سے امام صاحبؒ وابستہ رہے۔

ہم یہ بھی بتائیں گے کہ امام صاحبؒ کے یہ شیوخ کس قسم کے فکری رجحان کے حامل تھے۔ تاکہ یہ بات واضح طور پر سامنے آجائے کہ علم کے جن سرچشموں سے امام صاحب سیراب ہوئے ان کے آبِ صافی کا ذائقہ کیسا تھا اور جن گھاٹوں پر وہ وارد ہوا کرتے تھے ان کی لذت کیا تھی تاکہ امام صاحب کی فقہی ثقافت کے تمام گوشے واضح ہو جائیں اور نظر کے سامنے آجائیں۔

حمادؒ بن ابی سلیمان الاشعری

وارثِ علومِ عبداللہ بن مسعودؓ و علیؓ ابن ابی طالبؓ

امام شعبیؒ کا شاگردِ رشید امام صاحبؒ کے شیوخ میں سے سب سے ممتاز شخصیت حضرت حمادؒ بن ابی سلیمان کی ہے۔ یہ ابراہیم بن ابی موسیٰ الاشعری کے آزاد کردہ غلام تھے اس لیے نسبتِ ولا کے لحاظ سے انھیں اشعری کہا جاتا ہے۔ انھوں نے کوفہ میں تربیت حاصل کی اور ابراہیم نخعی سے علمِ فقہ حاصل کیا اسی بنا پر وہ ابراہیم نخعی کی آرا کو سب سے زیادہ جانتے تھے۔

حضرت حمادؒ سنہ ۱۲۰ھ میں فوت ہوئے، فقہ میں وہ صرف ابراہیم نخعی کے شاگرد ہی نہیں تھے بلکہ ساتھ ساتھ امام شعبی کے علومِ فقہیہ کے بھی حامل سمجھے جاتے تھے اور ابراہیم نخعی اور شعبیؒ نے علقمہ بن قیس اور مسروق بن الاجدع سے تحصیلِ علم کی تھی اور ان تینوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود اور علی ابن ابی طالب جیسے جلیل القدر صحابہ سے براہِ راست استفادہ کیا تھا، جن کے علوم کے اہلِ کوفہ وارث سمجھے جاتے تھے۔

ان ہر دو صحابہ اور ان کے تلامذہ کے فتاویٰ ہی پر کوفی فقہ کی عمارت قائم تھی، چنانچہ فقہ کے اس عظیم الشان ورثہ کو حماد نے ابراہیم نخعی اور شعبی سے حاصل کیا، مگر ان پر ابراہیم نخعی کی فقہ یعنی اہل الرائے کا رنگ غالب تھا، کیونکہ شعبیؒ گو عراق میں رہتے تھے مگر ان کا زیادہ تر رجحان فقہائے اثر کی طرف تھا وہ اہل الرائے کی فقہ کے بارے میں اچھی رائے نہیں رکھتے تھے۔

حمادؒ کی درس گاہ سے استفادہ حضرت امام صاحبؒ نہایت التزام کے ساتھ اٹھارہ سال تک حمادؒ سے استفادہ کرتے رہے اور اہلِ عراق نے جو علوم

حماد سے حاصل کیے وہ دراصل حضرت علیؓ اور عبداللہؓ بن مسعود کی فقہ کا جوہر اور خلاصہ تھا۔

شاہ ولی اللہؒ کی تصریحات

یہاں تک کہ شاہ ولی اللہ فقہ حنفی کا اصل سرچشمہ ہی ابراہیم نخعی کے اقوال کو قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں:

" امام صاحب ابراہیم اور ان کے اقران کے مذہب کے پابند تھے اور بقدر قلیل کے سوا ابراہیم نخعی کے مذہب سے تجاوز نہیں کرتے تھے، ابراہیم نخعی کے مذہب کی تخریج میں امام صاحبؒ کی ہستی مسلّمہ تھی ——— وجوہ تخریج پر غائر نظر رکھتے تھے اور فروع پر کامل توجہ دیتے تھے۔ اگر اس بات کی حقیقت کو جاننا مقصود ہو تو پہلے کتاب الآثار جامع عبدالرزاق اور مصنف ابی بکر بن شیبہ سے ابراہیم نخعی کے اقوال جمع کیجئے اور پھر امام صاحب کے مذہب سے ان کا موازنہ کیجیے تو ان کے مابین باستثنائے چند مقامات کے کامل اتحاد و انطباق نظر آئے گا، اور ان چند مواضع میں بھی امام صاحبؒ نے فقہائے کوفہ کے مسلک سے خروج نہیں کیا۔"[1]

شاہ صاحب کی اس تصریح میں گو کچھ مبالغہ ہے تاہم یہ بات یقینی ہے کہ امام صاحب کا حمادؒ کی صحبت میں رہنا اور حمادؒ کا ابراہیم نخعی کی فقہ کا سب سے بڑا عالم ہونا اس بات کے ثبوت کے لیے کافی ہے کہ امام صاحب کی فقہ کا سب سے بڑا سرچشمہ اور ذریعہ فقہ ابراہیم نخعی تھی جس کے حمادؒ وارث سمجھے جاتے تھے، چنانچہ اگر حنفی مذہب کی کتب آثار کا دقتِ نظر سے مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت بڑی آسانی سے نظر کے سامنے آجائے گی۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۴۶ ج ۱۔

حضرت عطا بن رباحؒ

فقہ مدینہ اور حدیثِ رسولؐ کا مجمع البحرین

امام صاحب مکہ میں گزشتہ اوراق میں ہم بتا چکے ہیں کہ امام صاحبؒ حماد سے وابستگی اور تلمذ کے باوجود دوسرے شیوخ سے بھی کسب فیض کرتے تھے۔ چنانچہ حمادؒ کی وفات کے بعد بھی درس و تحصیل اور تعلیم و تعلم میں برابر مشغول رہے۔ وہ اس سلسلے میں دیگر علماء کی طرح اس قول پر حامل تھے:

"اصل عالم تو وہ ہے جو ہمیشہ طلب علم میں مشغول رہے، جو شخص یہ سمجھے کہ مجھے طلب علم کی ضرورت نہیں ہے" وہ عالم نہیں بلکہ جاہل ہے"

ہم یہ بھی بتا چکے ہیں کہ امام صاحب موسم حج کے موقع پر مکہ مکرمہ جایا کرتے تھے، اور جب تک بیت اللہ میں مقیم رہتے، عطا بن ابی رباح سے کسب فیض کرتے رہتے۔

اور یہ بھی مروی ہے کہ انھوں نے بچپن میں حج کیے جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب سن بلوغ کو پہنچنے کے بعد ہر سال سفر کیا کرتے تھے، گو ہمارے نزدیک یہ تعداد یقینی نہیں ہے مگر اس سے یہ تو ضرور سمجھا جا سکتا ہے کہ امام صاحب جس طرح مناسک حج ادا کر کے تقوے کی دولت حاصل کرتے تھے، اسی طرح اس سفر کو حدیث و فتاویٰ اور علوم دینی حاصل کرنے کا بھی ذریعہ سمجھتے تھے۔

مکہ مکرمہ میں امام صاحب عطاء سے حضرت ابن عباس کے علوم قرآن حاصل کرتے تھے؛ جو انھوں نے عکرمہ مولیٰ ابن عباس سے حاصل کیے تھے اور یہ عکرمہ علوم ابن عباس کے حامل سمجھے

جاتے تھے، چنانچہ حضرت ابن عبّاس کے صاحبزادے علی بن عبداللہ بن عبّاس نے جب عکرمہ کو چار ہزار دینار میں فروخت کر دیا تو حضرت ابن عبّاس نے تاسف سے فرمایا :

"کتنے دکھ کی بات ہے بیٹے کہ تم نے اپنے باپ کے علوم چار ہزار میں فروخت کر دیے، پھر مشتری سے واپسی کا مطالبہ کیا، چنانچہ خریدار نے واپس دے دیا۔"

امام صاحب نے حضرت عمرؓ اور عبداللہ بن عمر کے علوم نافع مولیٰ ابن عمر سے حاصل کیے، اس طرح انھوں نے ایک جانب تو مدرسۂ کوفہ کی وساطت سے ابن مسعود اور حضرت علیؓ کے علوم حاصل کر لیے، دوسری طرف دیگر تابعین کی وساطت سے حضرت عمرؓ اور ابن عباسؓ کے فتاویٰ، تفسیری اقوال کا ذخیرہ جمع کر لیا۔

زید بن علیؓ

ائمۂ شیعہ میں سے امام صاحبؒ کے اُستادِ عالی مقام

حمادؒ اور ابو حنیفہؒ کا فرق

گزشتہ اوراق میں جو تفصیل پیش کی گئی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حماد نے فقۂ اسلامی کو مختلف منازع سے حاصل کیا تھا، یعنی وہ مختلف فقہی رجحانات سے ماخوذ تھی۔ بایں ہمہ ان پر اہل الرائے کا اثر غالب تھا اور وہ ان کی تفکیر سے اتنے زیادہ متاثر تھے کہ شیخ اہل الرائے کے خطاب سے یاد کیے جانے لگے۔

امام صاحبؒ شہید حُبِّ آلِ رسولؐ تھے

اس کے برعکس امام صاحبؒ نے صرف انہی فقہا پر اکتفا نہیں کیا بلکہ ائمۂ شیعہ سے بھی ذوق و شوق اور عقیدت کے ساتھ اخذ و استفادہ کیا بلکہ اہلِ بیت کی حمایت میں متعدد مرتبہ قابلِ تحسین موقف اختیار کیا جس کی بنا پر سنِ کہولت میں حکومت کی طرف سے ان پر عتاب نازل ہوا اور آخر کار حق کے ساتھ تمسک اور نہایت بے نیازی کی حالت میں عترت نبوی کی محبت میں مقامِ شہادت حاصل کیا۔

ائمۂ شیعہ سے تلمذ

ان ائمہ میں سے امام صاحب نے زید بن علی، محمد الباقر اور ابو عبد اللہ بن حسن سے استفادہ کیا جو علم و فقہ میں راسخ تھے، چنانچہ امام زید بن علی زین العابدین رضی اللہ تعالیٰ (متوفی سنہ ۱۲۲ھ) مختلف علوم و فنونِ اسلامیہ کے ماہر تھے۔ قرأت، علومِ قرآنیہ، فقہ، علمِ عقائد، مقالات اور کلامیہ میں انھیں پورا عبور حاصل تھا حتیٰ کہ معتزلہ انھیں اپنے شیوخ میں شمار کرتے تھے۔

کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ متواتر دو سال تک ان سے اخذِ علوم کرتے رہے چنانچہ

الروض النضیر میں ہے کہ امام صاحب فرماتے ہیں:

"میں نے زید بن علی کو اور ان کے دوسرے افراد خاندان کو دیکھا، مگر میں نے ان سے زیادہ فقیہہ، زیادہ فصیح و بلیغ اور حاضر جواب کسی کو نہیں پایا، حقیقت یہ ہے کہ علم میں ان کی کوئی مثال نہیں تھی۔"

اس میں شک نہیں کہ امام صاحبؒ کو زید بن علی سے لقا حاصل تھی، مگر انھوں نے ان کی خدمت میں رہ کر باقاعدہ تحصیل نہیں کی بلکہ مختلف ملاقاتوں کے دوران میں ان سے استفادہ کرتے رہے۔

امام محمد الباقرؒ بن علی زین العابدینؒ

علم و فضل اور فقہ و حدیث کا عالم اجل

امام ابو حنیفہؒ کا ربطِ تعلق یہ زید رضی اللہ عنہ کے بھائی تھے، انھوں نے زید سے قبل وفات پائی۔ یہ ان ائمۂ امامیہ سے ہیں، جن کی امامت پر اثنا عشریہ اور اسمٰعیلیہ متفق ہیں اور یہی امامیہ کے دو بڑے فرقے ہیں۔

انھوں نے چونکہ علم و فضل میں بہت زیادہ وسعت حاصل کر لی تھی، اس لیے یہ باقر کے لقب سے مشہور ہوئے۔ گو اہل بیت سے تھے، مگر خلفائے ثلاثہ کا کبھی بُرے الفاظ سے تذکرہ نہیں کرتے تھے۔

چنانچہ ایک مرتبہ ان کی مجلس میں بعض عراقیوں نے خلفائے ثلاثہ کی شان میں کچھ گستاخی کی تو اس پر امام باقر بہت برہم ہوئے اور تہدید آمیز لہجے میں فرمایا:

"کیا تم ان مہاجرین سے ہو جو اپنے دیس سے نکالے گئے اور جن کا مال چھین لیا گیا؟"

انھوں نے کہا: "نہیں"

امام باقرؒ نے دوبارہ دریافت فرمایا:

"پھر کیا تم ان لوگوں میں سے ہو جنھوں نے مہاجرین اور اہلِ ایمان کو پناہ دی تھی؟"

اس کا بھی عراقیوں نے جواب نفی میں دیا۔

امام باقرؒ نے فرمایا:

"تم ان لوگوں سے بھی نہیں ہو جو ان دونوں گروہوں کے بعد آئے اور وہ اللہ تعالیٰ سے

اپنے بھائیوں کے حق میں دُعائے مغفرت کرتے ہیں، جنھوں نے ایمان میں ان سے سبقت کی اور گزر گئے، جاؤ میرے پاس سے چلے جاؤ، اللہ تعالیٰ تم سے دُور رکھے۔ تم اسلام کا زبانی اعتراف کرتے ہو مگر اہلِ اسلام سے نہیں ہو۔"

امام باقرؒ نے ۱۱۴ھ میں وفات پائی[1]۔

امام باقر سے امام ابو حنیفہ کا مناظرہ

امام باقر بلند پایہ عالم تھے۔ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سے امام صاحب کی پہلی ملاقات مدینۂ طیبہ میں ہوئی اس وقت امام صاحب نوجوان ہی تھے، مگر قیاس ورائے میں مشہور ہو چکے تھے۔ مروی ہے کہ اس ملاقات میں امام محمد الباقرؒ نے امام صاحب سے فرمایا:

"سُنا ہے تم نے میرے جدِ امجد (آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم) کے دین اور احادیثِ نبوی کو قیاس سے بدل ڈالا ہے؟"

یہ سُن کر امام صاحبؒ نے جواب دیا:

"معاذ اللہ (بھلا ایسی جرأت کر سکتا ہوں؟"

امام باقر نے کہا:

"درست یہی ہے کہ تم نے دین کو تبدیل کر ڈالا ہے!"

اس پر امام صاحب نے عرض کیا:

"آپ اپنی جگہ پر عزت سے تشریف فرما رہیے اور میں آپ کے سامنے ادب و احترام سے بیٹھا رہوں گا، کیونکہ میرے دل میں آپ کا وہی احترام اور مقام ہے، جو آنحضرتؐ کی زندگی میں صحابۂ کرامؓ کے دل میں آنحضرتؐ کا تھا۔"

چنانچہ وہ تشریف فرما ہو گئے اور حضرت امام صاحب ادب و احترام سے دو زانو ان کے سامنے بیٹھ گئے، جس طرح ایک شاگرد استاد کے سامنے بیٹھتا ہے۔

پھر امام صاحب نے عرض کیا:

"میں جناب سے تین باتیں دریافت کرتا ہوں، ان کا مجھے جواب مرحمت ہو!"

---

[1] ابن البزازی نے ان کا سن وفات ۱۱۸ھ نقل کیا ہے۔ مگر صاحب الکامل نے ۱۱۴ھ ہی لکھا ہے۔ (مصنف)

(ا) مرد کمزور ہے یا عورت؟

امام محمد الباقر نے جواب میں فرمایا:

"عورت! ـــــــ عورت کمزور ہے۔"

پھر امام صاحبؒ نے پوچھا:

"میت کے ترکے میں عورت اور مرد کے حصے کیا ہیں؟

امام باقرؒ نے جواب دیا:

"عورت کا ایک اور مرد کے دو حصے ہیں۔"

اس کے بعد امام صاحبؒ نے عرض کیا:

"یہ ہے آپ کے جد امجد کا مذہب، اگر میں قیاس سے فتویٰ دیتا تو قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ عورت کو دو حصے دیے جائیں کیونکہ وہ کمزور اور ضعیف ہے اور مرد کو ایک حصہ دیا جائے۔"

(ب) دوسرا سوال یہ ہے کہ آیا نماز افضل ہے یا روزہ؟

امام باقر نے جواب دیا" نماز افضل ہے۔"

اس پر امام صاحب نے عرض کیا:

"یہ آپ کے جد امجد کا مذہب ہے، اگر میں قیاس سے مذہب میں تبدیلی کرتا تو یہ کہتا کہ جو عورت ایام سے پاک ہو جائے تو اسے چاہیے کہ نماز کی قضا کرے اور روزہ کی قضا نہ کرے، کیوں کہ نماز روزے سے افضل ہے۔"

تیسرا سوال یہ ہے کہ پیشاب زیادہ نجس ہے یا نطفہ؟

امام باقر نے جواب دیا:

"پیشاب زیادہ نجس ہے۔"

یہ سُن کر امام صاحبؒ نے عرض کیا:

"اگر دین میں قیاس کو دخل ہوتا تو میں کہتا کہ پیشاب کے بعد غسل کرنا چاہیے، اور اخراجِ منی کے بعد وضو کر لینا ہی کافی ہے۔ مگر" معاذاللہ" یہ کیسے ممکن ہے کہ میں قیاس سے آپ کے جدِ امجدؐ کے دین کو تبدیل کردوں؟"

اس گفتگو کے بعد امام باقرؒ اٹھے اور ان سے بغلگیر ہو گئے، چہرے کو بوسہ دیا اور عزت و تکریم کے ساتھ بٹھایا۔

یہ مناظرہ الموفق مکی نے بھی المناقب میں ذکر کیا ہے اور اس کے سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مناظرہ پہلی ملاقات کے وقت ہوا تھا، کیونکہ امام باقر نے ان سے اس طرح گفتگو کی، جیسے ان سے ذرا بھی واقف نہیں ہیں۔ صرف قیاس میں ان کی شہرت سنی ہے، مگر جب یہ معلوم ہوا کہ وہ نص کے مقابلے میں قیاس سے کام نہیں لیتے اور امام صاحب نے گفتگو سے انھیں بتا دیا تو انھوں نے ان کی یہ بات قبول فرمائی۔

نیز اس مناظرے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں امام صاحب باب قیاس میں رائے وجدل کے ساتھ مشہور ہو چکے تھے گو امام صاحب تا حال حماد کے حلقۂ درس میں باقاعدہ طور پر تحصیلِ فقہ میں مشغول تھے، مگر حماد کے حلقۂ درس میں یہ شمولیت شہرت سے مانع نہ تھی چونکہ حماد نے ۱۲۰ھ میں وفات پائی ہے اور امام باقر ۱۱۴ھ میں فوت ہو جاتے ہیں لہٰذا قرینِ قیاس یہی ہے کہ یہ مناظرہ ان کی پہلی ملاقات میں ہوا ہوگا اور حماد ابھی زندہ ہوں گے۔

واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ حماد کے دوران شاگردی میں امام صاحب مشہور ہو گئے تھے کیوں کہ اسی اثنا میں وہ بصرہ چلے آئے اور دورانِ حج میں بھی علمائے سے ملاقاتیں جاری رہتیں، ان سے تبادلۂ خیالات کرتے اور حماد کے طرزِ فکر پر ان سے گفتگو کرتے ان سب باتوں کی وجہ سے امام صاحب مشہور ہو گئے تھے گو اب تک مستقل طور پر مسندِ درس پر متمکن نہیں ہوئے تھے۔

امام جعفر صادقؓ

خاندانِ رسالت کا چشم و چراغ

فقیہہ، عالم، عابد

امام باقر کے ساتھ جو علمی رابطہ قائم ہو گیا تھا، وہی رابطہ امام صاحب نے ان کے صاحبزادے حضرت امام جعفرؓ سے بدستور قائم رکھا۔

امام صاحبؒ امام جعفر صادق کے ہم عمر تھے اور یہ دونوں ہستیاں ایک ہی مبارک سال میں عالم وجود میں آئیں۔ حضرت امام جعفرؒ، امام صاحب سے دو سال قبل فوت ہو گئے تھے امام صاحب ان کے علم و فضل کا اعتراف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"بخدا! میں نے جعفر بن محمد الصادق سے بڑا فقیہہ کسی کو نہیں دیکھا۔"

چنانچہ موفق مکی اپنی کتاب المناقب میں لکھتے ہیں کہ ابو جعفر منصور نے ایک مرتبہ امام صاحب سے کہا:

منصور کی امام جعفرؓ سے پرخاش

"لوگ جعفر بن محمد کے علم و فضل کی وجہ سے ان پر شیدا ہو رہے ہیں۔ تم ان کے لیے کچھ مشکل مسائل مرتب کر کے لاؤ۔"

امام صاحب نے جب چالیس مسائل تیار کر لیے تو فرماتے ہیں، میں انھیں لے کر حیرہ میں ابو جعفر کے پاس گیا تو دیکھا کہ امام جعفر الصادق بھی ان کی دائیں جانب بیٹھے ہوئے ہیں۔ انھیں دیکھ کر میں کچھ مرعوب سا ہو گیا۔ سلام کہہ کر مجلس میں جا بیٹھا تو ابو جعفر نے پہلے تو ان سے میرا تعارف کرایا اور

پھر میری طرف متوجہ ہو کر کہا:

"ابو حنیفہ! ابو عبداللہ (کنیت جعفر صادق) کے سامنے پیش کرو۔"

چنانچہ میں سوال کرتا تو وہ میرے سوال کے جواب میں فرماتے:

"تمھارا مسلک یہ ہے اور اہلِ مدینہ کا مسلک یوں ہے اور ہماری اپنی رائے اس مسئلے میں یہ ہے"، اس طرح وہ اپنی رائے ظاہر کرتے وقت کبھی ہمارے ساتھ موافقت کا اظہار کرتے اور کبھی اہلِ مدینہ کی ہم نوائی کرتے حتیٰ کہ میں نے چالیس سوالات پوچھے اور انھوں نے کسی مسئلے کے جواب میں گڑبڑ نہیں کی۔ آخر میں فرمانے لگے:

"ابو حنیفہ سب سے بڑا عالم تو وہی ہو سکتا ہے جو لوگوں کے اختلاف کو خُوب جانتا ہو۔"

اس روایت سے پتہ چلتا ہے کہ امام صاحبؒ نے پہلی ملاقات ہی سے امام جعفرؒ کے علم و فضل کو بھانپ لیا تھا۔

امام جعفرؒ فقہ میں مستقل مسلک رکھتے تھے اور یہ واقعہ منصور اور علویوں کے مابین عداوت اور منافشت پیدا ہونے سے قبل کا ہے۔

علماء نے امام جعفرؒ کو امام صاحبؒ کے شیوخ میں شامل کیا ہے، اگرچہ امام جعفر ان کے ہمعصر تھے۔

ابو محمد عبد اللہ بن حسنؒ

خاندانِ رسالت کا گُلِ سرسبد

امام صاحبؒ کی عقیدتِ فراواں ابو محمد عبد اللہ بن حسن بن حسن سے بھی امام صاحبؒ کو جیسا کہ مکّی نے مناقب میں لکھا ہے، شرف تلمذ حاصل تھا، ابن البزازی وغیرہ نے بھی یہ بات لکھی ہے

امام عبد اللہ بن الحسن بہت بڑے محدث اور صادق ترین راوی حدیث تھے سفیان ثوری اور امام مالک نے ان سے روایت کی ہے۔ علماء کی نظر میں وہ بہت بڑی منزلت کے حامل تھے، کبیر القدر عابد و مرتاض تھے۔

ایک مرتبہ یہ کسی کام سے خلیفہ عمر بن عبد العزیز کی خدمت میں تشریف لائے انھوں نے غایت درجہ توقیر و تعظیم کی۔ پھر بہت دنوں بعد سفاح کے پاس آئے تو اس نے بھی عزت و تکریم کی اور ایک ہزار کی تھیلی پیش کی، مگر جب منصور خلیفہ بنا تو اس نے ابو محمد اور ان کی اولاد کے ساتھ برا برتاؤ کیا اور ان کے اہل و عیال کو مدینہ سے پا بزنجیر ہاشمیہ لایا گیا، جن میں سے اکثر نے قید خانے ہی میں دم توڑا۔

آلِ علیؓ سے عقیدت و محبت گزشتہ صفحات میں ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ علوی خاندان پر عموماً اور آلِ عبد اللہ کے ساتھ خصوصاً عباسیوں کے اس بہیمانہ برتاؤ نے امام کے دل کو کھٹا کر دیا اور اس وقت سے امام صاحب ابو جعفر منصور کی حکومت پر وقتاً فوقتاً سخت تنقید کرنے لگے، کیوں کہ اکثر اہلِ فارس کی طرح انھیں بھی علوی خاندان سے محبت تھی۔ نیز متعدد علوی بزرگوں کے وہ شاگرد بھی تھے، ان میں سے عبد اللہ بن الحسن کے ساتھ انھیں

خصوصی محبت تھی۔

عبداللہ نے سنہ ۱۴۵ھ میں ۷۵ سال کی عمر میں وفات پائی، وہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے دس سال بڑے تھے، کیونکہ عبداللہ کی پیدائش سنہ ۷۰ھ کی ہے اور امام ابوحنیفہؒ سنہ ۸۰ھ میں پیدا ہوئے تھے۔

جابر بن یزید جعفی

امام صاحبؒ کے علمی روابط صرف علمائے سنت اور ائمہ اہل بیت تک ہی محدود نہ تھے بلکہ المناقب کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے بعض اہلِ بدعت سے بھی استفادہ کیا تھا۔

چنانچہ اس سلسلے میں انھوں نے جابر جعفی کا ذکر کیا ہے کہ امام صاحب اس کے شاگرد تھے، حالانکہ وہ غالی شیعہ تھا، جو آنحضرتؐ، حضرت علی اور دیگر ائمہ کی رجعت کا قائل تھا۔

چنانچہ ابن البزازی بیان کرتے ہیں کہ اس جابر کا باپ یزید، عبداللہ بن سبا کے پیروکاروں میں سے تھا۔

لیکن ہمارے نزدیک یہ مستبعد سی بات ہے، صحیح یہ ہے کہ جابر شیعی تھے مگر سبائی نہیں تھے کیوں کہ سبائی گروہ تو حضرت علیؓ کو تقریباً خدا مانتا ہے اور حضرت علیؓ نے ان کی تکفیر کی ہے تو پھر امام صاحب کب یہ گوارا کر سکتے تھے کہ اسلامی علوم کو کفار سے اخذ کرتے اگر جابر بن یزید حضرت علیؓ کی رجعت کا قائل تھا، تو زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس مسئلے میں سبائی فرقے سے موافقت رکھتا تھا یہ عقیدہ کیسانیہ کا بھی ہے۔ لہٰذا اقرب یہ معلوم ہوتا ہے کہ جابر کا بھی اس سے تعلق تھا۔

واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب نے کچھ عقلیات کے درس ان سے لیے تھے ورنہ امام صاحب کو یہ یقین تھا کہ وہ کج عقیدہ شخص ہے اور اس پر اہلِ ہوئی کا مسلک غالب تھا، چنانچہ امام صاحب خود ہی جابر کے متعلق فرماتے ہیں:

"جابر جعفی نے نفسانیت اور بدعت سے اپنا عقیدہ بگاڑ لیا ہے، حالانکہ اپنے فن میں کوفہ کے اندر سب سے بڑا نڈر آدمی تھا۔"

امام صاحبؒ نے یہ تشریح نہیں کی کہ وہ کس فن میں اتنے بڑے معتبر تھے کہ کوفہ میں کوئی بھی

ان کا ہمسر نہیں تھا۔[1] ممکن ہے کہ وہ تخریج اور امورِ عقلیہ کے باب میں سب سے بڑھ کر ہوں۔

شاگردوں کو جابر سے ملنے کی ممانعت

امام صاحب خود تو جابر سے مذاکرات کیا کرتے تھے مگر اپنے تلامذہ کو اس کی مجلس میں شامل ہونے سے منع فرمایا کرتے تھے، کیونکہ امام صاحب کو اندیشہ تھا کہ کہیں یہ اپنی عقلی توجیہات میں الجھا کر انھیں برگشتہ نہ کر لے، یہی نہیں بلکہ امام صاحب اسے کاذب تک کہا کرتے تھے، چنانچہ میزان الاعتدال میں ہے:

"ابو یحییٰ حمانی بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہ رح سے سُنا، وہ فرماتے تھے کہ جن لوگوں سے میں نے ملاقات کی ہے، ان میں عطا سے بہتر کسی کو نہیں دیکھا اور جابر جعفی سے زیادہ جھوٹا کسی کو نہیں پایا۔"[2]

امام صاحبؒ نے ہر علم حاصل کیا

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب ہر فن کو اس شخص سے حاصل کرتے تھے جو اس کا ماہر ہوتا، اگرچہ اس کے افکار میں انحراف کیوں نہ ہوتا، مگر مفید بات حاصل کر لیتے اور مضر اثرات سے کنارہ کش رہتے اس کے اچھے اور بُرے خیالات میں تمیز کر لیتے، اچھی بات لے لیتے اور بُری چھوڑ دیتے گویا ہر ظرف سے علم لیتے اور اس ظرف کے حامل کا لحاظ نہ کرتے بلکہ اگر برتن میں کچھ میل کچیل بھی ہوتا تو اس کی پروا نہ کرتے، بشرطیکہ علم صاف ستھرا ہو اور اس میں کسی قسم کا گدلا پن دکھائی نہ دیتا ہو۔

اس قسم کا انتخاب بڑے قوی العقل انسان ہی کر سکتے ہیں جن کی سطحِ فکری غایت درجہ بلند ہو اور کوئی معین نظریہ اس پر مستولی نہ ہو جو دوسروں کی اچھائی کو اچھائی نہ سمجھنے دے، بلاشبہ امام صاحب اس معاملے میں اپنے اہلِ عصر سے یکسر منفرد تھے۔

عہدِ ابو حنیفہ رح کے دو گروہِ علماء

امام صاحب رح کے زمانے میں علما کے دو گروہ تھے: ایک گروہ وہ تھا جو علومِ فقہیہ تک محدود تھا اور اس سے تجاوز کو اچھا نہیں سمجھا جاتا تھا۔ اس کے علمی اُفق بہ صرف تخریجِ رائے کی حد تک وسعت پائی

---

[1] المناقب مکی صد۱۰۸ ج ۲۔

[2] حاشیہ للمناقب از مکی صد۲۲۱ ج ۱۔

جاتی تھی۔

اور دُوسرا گروہ علومِ عقائد کی درس و تدریس میں مشغول رہتا اور انھیں فلسفیانہ انداز میں سمجھنے کی کوشش کرتا تھا۔ اس لیے احیاناً وہ دین کے اغراض و معانی اور اس کے مرامی سے ہٹ کر روحِ دین کے خلاف روش اختیار کر لیتا۔

مگر ان دونوں گروہوں میں کوئی ایسا عالم نہ تھا جو دراساتِ فقہی اور عقلی دونوں میں کامل مہارت رکھتا ہو، اور افراط و تفریط سے بچ کر اعتدال کی راہ پر قائم ہو، اور دین کی اصل غرض و غایت سے منحرف نہ ہو۔

لیکن امام نے یہ مسلکِ اعتدال اختیار کیا اور اس میں مرتبۂ رفیع بھی حاصل کر لیا۔ یہی وجہ تھی کہ انھوں نے طلبِ علم کے لیے ہر دروازے پر دستک دی اور ہر مسلک کی راہ نوردی کی اور ہر غایت کی طرف عقلِ قویم اور دینِ متین کی قندیل لے کر متوجہ ہوئے اور متجسسانہ نگاہوں سے ہر امر کی جانچ پڑتال کی۔

ان وجوہ کے پیشِ نظر امام صاحب یہ محسوس کرتے تھے کہ ان کے تلامذہ میں اس قدر عقلی اور فطری وسعت نہیں ہے کہ وہ غلط اور صحیح کے مابین تمیز کر سکیں۔ لہٰذا انھیں فقہی مسائل کے علاوہ مسائلِ کلامیہ میں غور و خوض کرنے سے منع کرتے اور فقہاء کے علاوہ دوسرے علماء کی مجالس میں بیٹھنے سے روکتے تھے۔ چنانچہ ہم بتا چکے ہیں کہ حماد نے اپنے لڑکے کو علمِ کلام کے مباحث میں غور و خوض سے منع کر دیا تھا، حالانکہ خود حماد علمِ کلام کے ممتاز عالم سمجھے جاتے تھے۔

امام ابو حنیفہؒ کے دراساتِ خلصّہ

امام صاحبؒ کا اندازِ تلقین و تدریس

آزادیِ فکر و نظر

ہر شخص کی زندگی پر اس کے گرد و پیش کے حالات، احوال و شئون سے اثر پذیری آزادیِ فکر و نظر اور اس کے تجارب و آثارِ علم، نیز قوائے فکریہ کی قوت و ضعف کا گہرا اثر ہوتا ہے۔

چنانچہ امام صاحب کے دراساتِ خصوصی اور تجارب بھی کچھ اسی قسم کے تھے، جن کے تحت وہ بھی عراق کے فقیہِ اوّل کی حیثیت سے متعارف ہُوئے۔

امام صاحبؒ استحسان سے زیادہ کام لیتے تھے

(۱) ——— امام صاحبؒ ایک تجارت پیشہ خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ خود بھی عُمر بھر تجارت سے تعلق منقطع نہیں کیا، گو تجارتی کاروبار کے لیے ملازم رکھے ہُوئے تھے اور بذاتِ خود یہ کام نہیں کرتے تھے، اس وجہ سے انھیں تجارتی اصطلاحات اور منڈیوں کے کاروبار سے خوب واقفیت تھی، یہی سبب تھا کہ وہ معاملات کے احکام پر ایک ماہر اور واقف کار کی حیثیت سے گفتگو کرتے تھے۔

اور غالباً یہی وجہ تھی کہ کتاب و سنّت کی عدم موجودگی میں انھوں نے اپنی تخریجاتِ فقہی کے لیے "عُرف" کو خاص اہمیت دی تھی، اور جب قیاس اور مصلحت اور عدالت یا عرف کے مابین تعارض پاتے تو استحسان کے ذریعہ استنباط کرتے تھے، چنانچہ ان کے تلمیذ امام محمد بن الحسنؒ بیان کرتے ہیں:

"امام صاحبؒ قیاسی مسائل میں اپنے تلامذہ سے بحث و مباحثہ کرتے تو وہ ان سے معارضہ کر لیتے تھے، مگر جب وہ یہ فرماتے کہ میں اسے مستحسن خیال کرتا ہوں تو سب ساکت ہو جاتے اور تسلیم کے سوا چارہ نہ پاتے، کیوں کہ وہ اکثر و بیشتر استحسان سے مسائل کا فیصلہ کیا کرتے تھے۔"

استحسان کے وقت تلامذہ کے خاموش رہنے کی وجہ یہ تھی کہ چونکہ امام صاحب لوگوں کے معاملات اور اغراض سے گہرا تعلق رکھتے تھے، اس لیے دقیق سے دقیق مسائل کا ادراک بہ آسانی کر لیا کرتے تھے اور شریعت کے اصول و مصادر کے مطالبۂ خصوصی کے علاوہ اکثر وہ لوگوں کے حالات کو سامنے رکھ کر استدلال کرتے تھے۔

سفرِ حج و زیارت کے سلسلے میں علمی استفادہ

(۲) ——— امام صاحبؒ نے بکثرت علمی سفر کیے۔ چنانچہ رواۃ کے قول کے مطابق انھوں نے پچپن مرتبہ حج کیا۔ اس تعداد میں گو مبالغہ پایا جاتا ہے، مگر اس سے یہ بہر حال ثابت ہوتا ہے کہ انھوں نے بکثرت سفر کیے اور وہ اپنے حج کے دوران مذاکراتِ علمیہ اور روایت و افتاء میں مشغول رہتے تھے، چنانچہ مکہ میں عطا ابن ابی رباح سے ضرور ملاقات کیا کرتے، پہلی ملاقات میں عطاء نے ان سے پوچھا:

"تم کہاں کے رہنے والے ہو؟"

امام صاحبؒ نے جواب دیا:

"کوفہ کا باشندہ ہوں۔"

عطاء کہنے لگے: "خوب! تم اس شہر کے رہنے والے ہو جہاں کے لوگوں نے اللہ کے دین میں تفرقہ ڈال رکھا ہے۔"

امام صاحبؒ نے جواب دیا:

"جی ہاں وہیں کا رہنے والا ہوں۔"

عطاء نے ان سے دریافت کیا:

"اچھا کس گروہ سے تعلق رکھتے ہو یہ تو بتاؤ؟"

امام صاحب نے جواب دیا:

"میں ہر اس گروہ سے تعلق رکھتا ہوں جو سلفِ صالح پر طعن نہیں کرتا اور قدر پر ایمان

رکھتا ہے اور ارتکاب گناہ کبیرہ کے باعث کسی کو دائرۂ اسلام سے خارج نہیں کرتا"!

اس گفتگو کے بعد عطاء نے کہا:

"میں نے حق پہچان لیا، اب تم بے تکلف میرے حلقۂ درس میں شامل ہو سکتے ہو؟"

امام صاحب حج کے سفر میں امام مالک اور امام اوزاعی سے بھی ملاقات کیا کرتے اور ان سے مذاکراتِ فقہیہ جاری رکھتے۔

غرض ان کا حج علمی سفر ہوتا تھا جس میں وہ وحی و رسالت کے اماکن اور آنحضرت کے مشاہد سے واقفیت حاصل کرتے اور پھر اس کی مدد سے آثار و احادیث کے معانی اور دقائق کا اس شخص کی طرح ادراک کر لیتے جو معائنہ اور مشاہدے سے ہر چیز کو پرکھ لیتا ہے۔

اسی سفر کے دوران اپنے فتاویٰ علماء کے سامنے پیش کرتے اور نہایت تمحیص کے ساتھ ان پر تنقید سنتے ان کے اندر جو سقم ہوتا اسے پہچاننے کی کوشش کرتے۔

علاوہ ازیں اس طرح کے سفر سے ذہنی وسعت میں اضافہ ہوتا اور مختلف ملکوں سے متعلق معلومات حاصل ہوتے جس کی وجہ سے مسائل فقہیہ میں حسن و خوبی کے ساتھ تفریعات قائم کر لیتے اور ان کے احکام کو اچھی طرح سمجھ لیتے۔

دہریوں سے امام صاحبؒ کا مناظرہ

(۳) ——— امام صاحب کا ذہن کچھ نظریاتی قسم کا تھا طلب علم کے زمانے ہی سے انھیں جدل و مناظرہ سے شغف ہو گیا تھا، اس دور میں بصرہ فرق اسلامیہ کا گڑھ بنا ہوا تھا، اس بنا پر اکثر امام صاحب وہاں چلے جاتے اور مختلف مذاہبِ فقہی کے اکابر سے مجادلے اور مناظرے کرتے۔

چنانچہ مروی ہے کہ امام صاحبؒ نے بائیس فرقوں سے مناظرے کیے، پھر اور بڑے ہو کر اسلامی عقاید کی حمایت اور مدافعت کے لیے مجادلے کرتے رہے۔

چنانچہ ایک مرتبہ انھوں نے ایک دہریہ جماعت سے مناظرہ کیا اور ہستی باری تعالیٰ کا ثبوت پیش کرتے ہوئے پوچھا:

"اگر کوئی شخص تمھارے پاس آکر یہ کہے کہ میں نے سمندر کے اندر سامان سے بھری ہوئی ایک کشتی دیکھی ہے جو موجوں کے تھپیڑوں سے صحیح سلامت سیدھی چلی جا رہی تھی، نہ اس پر کوئی ملاح تھا، اور نہ اسے کوئی چلانے والا تھا، تو کیا عقلِ سلیم اس بات کو تسلیم کرے گی اور تم اس کی خبر پر یقین کر لوگے؟

جواب نفی میں ملا، حریفِ مقابل نے کہا:

"نہیں یہ بات قرینِ عقل معلوم نہیں ہوتی بلکہ اس کے صدق کا وہم و گمان تک نہیں ہو سکتا"

اب امام صاحبؒ نے فرمایا:

"سبحان اللہ! اگر سمندر میں ایک کشتی ملاح اور محافظ کے بغیر ٹھیک سے نہیں چل سکتی تو کائنات کا یہ گوناگوں کارخانہ صانع اور موجد کے بغیر کس طرح وجود میں آسکتا ہے اور اکنافِ عالم کا یہ وسیع تر سلسلہ کسی ہستی کے بغیر کیسے چل سکتا ہے؟"[1]

احادیث، فتاوائے صحابہؓ اور وجوہِ قیاس کا علم

ایک طرف تو عقائد و مسائل کلامیہ میں مجادلات نے امام صاحب کی قوتِ فکری میں جلا پیدا کر دی اور ان کے مدارکِ عقل کو گہرا کر دیا، اور دوسری طرف مکہ، مدینہ اور دیگر بلادِ اسلامیہ کے بار بار دورانِ سفر میں امام صاحب مسائلِ فقہیہ میں مناظرات کرتے، ہر فریق اپنے دلائل پیش کرتا تو نتیجہ یہ ہوتا کہ ان کے سامنے ایسی احادیث، فتاوائے صحابہؓ، اور وجوہِ قیاس آجاتے جو اس سے پہلے ان کے علم میں نہ ہوتے تھے، اس طرح انھیں اپنے فتاویٰ پر نظرِ ثانی کا موقع مل جاتا اور جب غلطی ظاہر ہو جاتی تو اس سے رجوع فرماتے رہتے۔

چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ امام صاحب غلام کے زمان نامے کو معتبر نہیں سمجھتے تھے، حتیٰ کہ ان کے حریف نے حضرت عمرؓ کے فتوے پر متنبہ کیا، یہ معلوم ہونے پر امام صاحب اس کے جواز کے قائل ہو گئے اور اپنی سابقہ رائے سے رجوع فرما لیا۔

امام صاحبؒ کا طرزِ تدریس و تعلیم

امام صاحب کا طرزِ تدریس بھی دوسروں سے الگ تھا وہ تلامذہ کے سامنے لیکچر نہیں دیتے تھے بلکہ ایک طرح سے بحث و گفتگو اور مذاکرات کی مجلس ہوتی تھی چنانچہ وہ ایک مسئلے کو لیتے اور تلامذہ سے اس کے متعلق دریافت فرماتے، پھر بحث و مباحثہ ہوتا اور ہر ایک اس کے متعلق اپنی رائے کا اظہار کرتا۔

اجتہادی مسائل میں بعض اوقات تلامذہ کامیاب رہتے جیسا کہ امام محمد سے مروی ہے اور امام صاحب پر اعتراضات کی اس قدر بوچھاڑ ہوتی کہ مجلس میں ایک ہنگامہ سا بپا ہو جاتا جیسا کہ گزشتہ صفحات میں ہم مسعر بن کدام سے نقل کر چکے ہیں۔

پھر جب اس مسئلے کے تمام گوشے سامنے آجاتے تو آخر میں امام صاحب اس مذاکرے پر

---

[1] المناقب ص ۱۵۱ ج ۱

فیصلہ دیتے ہوئے اپنی رائے کا اظہار فرماتے جسے سب پسند کرتے اس طرز درس سے استاد اور شاگرد دونوں یکساں طور پر مستفید ہوتے اور استاذ کو شاگرد سے کم فائدہ نہ پہنچتا۔

اس طرز تدریس نے امام صاحب کو زندگی بھر طالب علم بنائے رکھا اور ان کے علم و فکر میں برابر ترقی ہوتی رہی۔

تدریسِ حدیث

جب کوئی حدیث ان کے سامنے پیش کی جاتی تو جن احکام پر وہ حدیث مشتمل ہوتی امام صاحب ان احکام کے وجوہ علل کو پہچانتے اور ان وجوہ پر تلامذہ سے بحث کرتے پھر علتِ حکم میں جو مسائل اس سے ہم آہنگ پاتے اس پر تفریع کرتے۔ اسی طرح احادیث پر غور و فکر کرنے کو "فقہ الحدیث" کے نام سے یاد کرتے اور فرمایا کرتے:

"جو شخص تفقہ کے بغیر علم حدیث حاصل کرتا ہے، اس کی مثال عطار کی ہے جو ہر قسم کی ادویہ سے دوکان تو بھر لیتا ہے مگر یہ نہیں جانتا کون سی دوا کس بیماری کو شفا بخشتی ہے، یہ بات ایک طبیب ہی بتا سکتا ہے۔ یہی مثال اس طالبِ حدیث اور فقیہ کی ہے[1]"

امام صاحبؒ کے تین اہم اصول

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب اپنے تلامذہ میں آزادانہ مباحثہ کی عادت ڈالتے ہیں تاکہ ان میں از خود غور و فکر کا مادہ پیدا ہو۔ ایسا نہ ہو کہ صرف استاذ سے سننے کی عادت پڑ جائے اور اپنے ذہن پر بوجھ ڈالنا گوارا نہ کریں۔ اس سلسلے میں تین باتوں کا خاص طور پر خیال رکھتے تھے:

مستحق طلبہ کی مالی امداد

(۱) امام صاحب مستحق طلباء کی مالی امداد کرتے، حوائج کے پورا کرنے میں ان کی اعانت کرتے، یہاں تک کہ اگر کوئی نکاح کا حاجت مند ہوتا اور اس کے پاس وسعت نہ ہوتی تو اس کی شادی کے اخراجات کا انتظام فرما دیتے اور ہر تلمیذ کو حسب ضرورت دیتے رہتے۔

چنانچہ شریک کا بیان ہے کہ وہ جسے شاگرد بناتے اسے پیٹ کے دھندوں سے بے نیاز کر دیتے حتی کہ اس کے اہل و عیال کے جملہ اخراجات کا بوجھ اپنے ذمہ لے لیتے، جب وہ تعلیم سے فارغ ہو جاتا تو فرماتے:

---

[1] المناقب مکی ص ۹۱ ج ۲

"اب تم نے حلال و حرام کے احکام سمجھ کر بہت بڑی بے نیازی حاصل کر لی ہے۔"[1]

طلباء کا نفسیاتی علاج (۲) اپنے تلامذہ کی ذہنی تربیت کا بھی پورا خیال رکھتے، جب کسی طالب علم کو دیکھتے کہ علم کی وجہ سے اس میں احساسِ برتری اور گھمنڈ پیدا ہو رہا ہے تو اس کا امتحان لینا شروع کر دیتے، یہاں تک کہ خود نمائی اور تعلّی کی عادت وہ چھوڑ دیتا اور یقین کر لیتا کہ اسے ابھی تعلیم کی ضرورت ہے۔

امام ابو یوسفؒ کا امتحان روایت ہے کہ امام صاحبؒ کے رفیق اور تلمیذ امام ابو یوسف کے دل میں ایک مرتبہ یہ خیال پیدا ہوا کہ میں خود کیوں نہ اپنا حلقۂ درس قائم کر کے الگ بیٹھ جاؤں؟ کیوں کہ اب اس کا وقت آگیا ہے۔

امام صاحب نے یہ محسوس کر کے اپنے ایک تلمیذ سے کہا کہ ابو یوسفؒ کی مجلس میں جاؤ اور ان سے مسئلہ دریافت کرو:

ایک شخص نے رنگریز کو دو درہم کی مزدوری پر رنگنے کے لیے کپڑا دیا، جب اس نے کپڑا طلب کیا تو رنگریز نے انکار کر دیا پھر اس کے دوبارہ مطالبہ پر رنگریز نے رنگا ہوا کپڑا دے دیا، بتائیے آیا وہ رنگریز اُجرت کا حقدار ہو سکتا ہے؟

اگر وہ اثبات میں جواب دیں تو کہنا کہ غلط ہے اور اگر وہ نفی میں جواب دیں تو بھی یہی کہنا کہ آپ غلط فرماتے ہیں۔

چنانچہ وہ شخص امام ابو یوسف کے پاس گیا اور ان سے یہ مسئلہ دریافت کیا۔

امام "یوسف" نے کہا: ہاں وہ اجرت کا مستحق ہے: اس پر جب سائل نے ٹوکا تو کچھ دیر سوچ کر کہنے لگے ہاں ٹھیک ہے وہ اجرت کا مستحق نہیں ہے۔ اس پر سائل نے جرح کی تو اسی وقت اٹھ کر حضرت امام صاحبؒ کی مجلس میں پہنچے، انھوں نے دیکھتے ہی کہا:

"قصار (رنگریز) والا مسئلہ لایا ہوگا؟ ابو یوسفؒ نے کہا جی ہاں —— مجھے یہ مسئلہ بتائیے۔"

امام صاحبؒ نے کہا "اگر اس نے کپڑا غصب کر لینے کے بعد اسے رنگ دیا ہے تو وہ اُجرت کا مستحق نہیں ہے اور اگر غصب سے پہلے رنگ لگایا ہے تو بلاشبہ وہ اجرت کا مستحق ہے کیونکہ اس نے کپڑے کے ایک مالک کے لیے اسے رنگا ہے۔"[2]

---

[1] الخیرات الحسان ص ۱۸ ج ۲۴۔ [2] ایضاً ایضاً

حضرت امام صاحب نے جو طرزِ تدریس اختیار کیا تھا اس کے پیشِ نظر ضروری تھا کہ طلبا کے اندر احساسِ برتری پیدا ہوتا؛ لہٰذا اس طریق سے اس کا نفسیاتی علاج بھی ضروری تھا تاکہ طالب علم یہ خیال کرے کہ مجھے ابھی اور تکمیل کی ضرورت ہے اور میں تا حال درجۂ کمال کو نہیں پہنچا۔

سندِ فراغ پر طلباء کو نصیحت

(۳) جو طالب علم فارغ ہوکر جانا چاہتا یا جس کے متعلق امام کو توقع ہوتی کہ یہ کچھ کام کا آدمی بنے گا تو اسے نصیحت کرتے رہتے۔ چنانچہ المناقب مکّی اور ابن البزازی کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کتابوں کا ورق ورق کارگر اور پُر حکمت نصائح سے مملو ہے۔ امام صاحبؒ اپنے عزیز شاگردوں، یوسف بن خالد سمتی نوح بن ابی مریم الجامع امام ابو یوسف، اور دیگر تلامذہ کو نصیحت پر نصیحت کرتے نظر آتے ہیں۔

مختصر یہ کہ امام صاحبؒ نے اپنے تلامذہ کو دوستوں اور اصحاب نظر کی حیثیت دے رکھی تھی اور دل و جان سے ان پر فدا رہتے تھے۔ چنانچہ شاگردوں سے یہاں تک فرما دیتے:

"تم میرے غم کی دوا اور دل کی مسرت ہو"

امام ابو حنیفہؒ اور اُن کا عہد

اس دَور کے اضطراباتِ فکر کے عوامل اور اسباب

امویوں کا دَور، علمی کیفیت

امام صاحبؒ سنہ ۸۰ھ یعنی عبدالملک بن مروان اموی کے دَورِ خلافت میں متولد ہوئے اور سنہ ۱۵۰ھ میں فوت ہوئے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ انھوں نے اموی سلطنت کو اس کے دَورِ عروج اور عنفوانِ شباب میں بھی دیکھا اور پھر اس کا سقوط اور زوال بھی چشمِ تماشا سے ملاحظہ فرمالیا اور عباسی سلطنت کی نشو ونما اور اس کے ظلم و استبداد کا زمانہ بھی پایا۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ کی عمر کا زیادہ حصہ اموی سلطنت میں گزرا کیونکہ اموی کے سقوط کے وقت امام صاحب کی عمر باون سال کی ہو چکی تھی۔ جب ان کے عاداتِ فکریہ اور مناہجِ علمیہ پورے طور پر پختگی کی منزل طے کر چکے تھے۔

عمر کے باقی اٹھارہ سال عباسی سلطنت میں گزارے اور اس عمر میں امام صاحب کے عاداتِ فکری اور مناہجِ علمی مستقل ہو چکے تھے، وہ دوسروں کو اپنے نتائجِ فکر سے مستفید کر رہے تھے اور دوسروں سے بہت کم استفادہ کرتے تھے۔

ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ مطلقاً کسی سے استفادہ نہیں کرتے تھے کیونکہ انسانی عقل پر ہر آن جستجو میں رہتی ہے اور نئے معلومات حاصل کرنے کے لیے تگ و دو کرتی رہتی ہے، خاص طور پر علمائے حق کے فہم و ادراک کو طلبِ مزید کی ہر وقت جستجو رہتی ہے، گو سنِ کہولت کو پہنچ کر استفادہ کم اور افادہ زیادہ ہوتا ہے، لہٰذا ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ امام صاحب کی عمر کا زیادہ حصہ اموی دَور میں گزرا اور جو کچھ انھوں نے حاصل کیا وہ زیادہ تر اسی دَور میں حاصل کیا۔ عباسی دور سے وہ بہت کم متاثر

ہوئے۔

اموی اور عباسی دور کے علمی احوال و مقامات حقیقت یہ ہے کہ اموی دور کے آخر ایام اور عباسی دور کے اوائل میں روحِ علمی کے لحاظ سے کچھ زیادہ فرق نہیں تھا، خصوصاً دینی پہلو کے لحاظ سے تو یہ دونوں زمانے ایک ہی نظر آتے ہیں، کیوں کہ عباسی دور میں جو کچھ ترقی نظر آتی ہے وہ دراصل ان مقدمات کے نتائج تھے جو اموی سلطنت کے آخری عہد میں ترتیب پا چکے تھے۔

مختلف زمانوں کی علمی اور اجتماعی حرکات کی کڑیوں کو ملا کر دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان ادوار کی مثال دریاؤں کی ہے جو ایک دوسرے سے ملتے چلے جاتے ہیں اور ان میں طغیانی اور زور پیدا ہوتا چلا جاتا ہے۔ ان کے آبِ رواں میں اگر ذائقہ یا رنگت کے لحاظ سے فرق ظاہر ہوتا ہے تو وہ صرف بہاؤ کے لحاظ سے ہوتا ہے ورنہ سب کے پانی میں یکسانیت اور یگانگت پائی جاتی ہے۔

حکومت کی سیاست یا اس کے ذہنی میلان کو اگر کچھ دخل ہوتا بھی ہے تو وہ ان حرکات کو کسی حد تک تیز یا کمزور کر سکتا ہے مگر کلیۃً ختم نہیں کر سکتا اور یہ حرکتیں باقاعدہ ایک سمت اور مقصد کی طرف بڑھتی رہتی ہیں۔

اموی دور میں جو علمی یا اجتماعی روح سلطنت پر حاوی تھی وہ اہلِ علم کی جماعت کا اثر تھا، جنھوں نے صحابۂ کرام کی علمی وراثت کو سنبھال رکھا تھا، ورنہ اسلامی معاشرہ کے اندر اس روح کے پیدا کرنے میں حکومت کا ذرا دخل نہیں تھا۔

علاوہ ازیں اسلامی فتوحات کے باعث بہت سی قومیں مسلمان ہو گئیں، جن کی تہذیب و تمدن اور خیالات عربی معاشرے میں سرایت کر رہے تھے۔

خود اموی سلطنت میں فارسی اور دوسری زبانوں سے ترجمے ہونے شروع ہو گئے تھے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ "کلیلہ و دمنہ"، "ادب صغیر" اور "ادب کبیر" کے مترجمین نے زندگی کا زیادہ حصہ اموی دور ہی میں گزارا ہے۔

پھر اگر عباسی دور میں دینی علوم نے ترقی کی ہے یا کتابوں کے تراجم بکثرت اشاعت پذیر ہوئے ہیں تو یہ انتہا یا ابتداء نہیں تھی بلکہ بنیادوں کی استواری اور ان پر عمارت کی تعمیر تھی۔

ایک ضروری جائزہ امام صاحبؒ نے چونکہ یہ دونوں دور دیکھے تھے، اس لیے ضروری معلوم

ہوتا ہے کہ ہم ان ہر دو ادوار کی علمی اور اجتماعی زندگی کی طرف نہایت ایجاز سے اشارہ بھی کر دیں اور پھر عباسی حکومت کے اوائل میں اس کے اقتدار اور وسعت پر بھی نظر ڈالیں اور یہ معلوم کریں کہ اس دور میں عقائد و فقہ اور سیاست کے کون کون سے مسائل تھے، جو اسلامی فکر پر چھائے ہوئے تھے؟

سیاستِ ملّی اور اموی حکومت پر تبصرہ گفتگو کا آغاز اس موضوع کے تحت ہم سیاسی زندگی سے کرتے ہیں، چنانچہ اس سلسلے میں سب سے پہلے دولتِ اموی کے قیام کا مسئلہ ہمارے سامنے آتا ہے۔

خلفائے اربعہ کے دور میں تو خلیفہ کا انتخاب ممتاز مسلمانوں کے مشورے سے ہوتا رہا اور یہ انتخاب کبھی تو مرحوم خلیفہ کی تجویز کے تحت ہوتا جیسے حضرت عمرؓ کا انتخاب ہوا، اور کبھی پہلے خلیفہ کی تجویز کے بغیر ہوا، جیسے خود حضرت ابوبکرؓ اور حضرت علیؓ کا انتخاب تھا اور بعض کا بین بین صورت میں ہوا جیسا کہ حضرت عثمان کا معاملہ تھا۔

مگر دولت اموی میں یکایک نظامِ خلافت کو شہنشاہی نظامِ حکومت میں تبدیل کر دیا گیا گو اس حکومت کے مؤسسِ اوّل کو مسلمانوں کی اکثریت کی تائید حاصل تھی، مگر ان کے بعد جو حکمران ہوئے وہ یہ گمان نہیں کر سکتے کہ وہ عوام کے منتخب کردہ حکمران تھے۔

اسی بنا پر اس دور میں ملک کے اندر بحران پیدا ہو گیا اور سلطنتِ اموی میں ان حکمرانوں کے خلاف بغاوتیں شروع ہو گئیں، اگرچہ کبھی حالات بظاہر پُرسکون بھی ہو جاتے، لیکن دلوں میں انتقام کی چنگاریاں سلگتی رہتیں۔

ایک جماعت تو دینی لحاظ سے بھی خلفاء یا با اثر لوگوں کی ایذا رسانی کو باعثِ ثواب خیال کرتی تھی۔

چنانچہ مدینہ کے انصار یزید بن معاویہ کے خلاف بغاوت کر دیتے ہیں اور یزید مدینہ پر حملے کے لیے فوج کشی کرتا ہے اور حرمتِ مدینہ کی کچھ پروا نہیں کی جاتی۔

حضرت حسین رضی اللہ عنہ یزید کی بیعت سے انکار کر دیتے ہیں، کیونکہ وہ اصولِ اسلام کی خلاف ورزی کا مجرم ہے اور تلوار لے کر میدانِ جنگ میں اُتر آتے ہیں۔ یزید کی فوج انھیں بُری طرح قتل کر دیتی ہے اور اہلِ بیت کے حرم کو قیدی بنا کر یزید کے پاس دمشق بھیج دیا جاتا ہے۔

پھر دولتِ اموی کے آخری دور میں علوی فاطمی لگاتار بغاوتیں شروع کر دیتے ہیں اور

اموی حکومت اہل بیت کے ممتاز لوگوں کو بے دریغ تہ تیغ کر دیتی ہے، چنانچہ زید بن علیؒ، یحییٰ بن زید، عبداللہ بن یحییٰ کو یکے بعد دیگرے شہید کر دیا جاتا ہے۔

بنو اُمیہ نے صرف اہل بیت سے محبت رکھنے والوں سے عداوت پر اکتفا نہیں کی تھی بلکہ باقاعدہ طور پر خطبوں میں حضرت علیؓ پر سب و شتم کا سلسلہ جاری کر دیا تھا۔ اس بدعت کے بانی معاویہ بن سفیان تھے، لیکن عوام اس روش کے خلاف تھے، حتیٰ کہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو معاویہ کے پاس ان الفاظ میں پیغام بھیجنا پڑا:

"تم مسجد کے ممبروں پر بیٹھ کر خدا اور رسول پر لعنت کر رہے ہو، کیونکہ تم حضرت علیؓ اور ان سے محبت کرنے والوں پر لعنت بھیج کر درحقیقت اللہ اور اس کے رسول پر لعنت بھیج رہے ہو، میں گواہی دیتی ہوں کہ علیؓ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے محبوب تھے!"

چنانچہ اموی حکومت میں لعنت کا یہ سلسلہ متواتر جاری رہا حتیٰ کہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے دورِ حکومت میں اسے منسوخ کر دیا۔

امویوں میں عربیت کا تعصّب اموی حکومت میں عربیت کا شدید تعصب پایا جاتا تھا اس تعصب کی بنا پر انھوں نے کافی حد تک قبل از اسلام کے عربوں کے آثار زندہ کیے، اگر وہ اس میں غلو کر کے غیر عرب پر زیادتی کر کے ان کے حقوق تلف کرنے کی کوشش نہ کرتے اور انھیں اپنے برابر کا مسلمان سمجھتے تو ان آثار کا احیاء قابلِ ستائش ہی تھا لیکن اہلِ عجم کو برابر کے حقوق دینے کی بجائے انھوں نے موالی پر سخت ظلم روا رکھے حتیٰ کہ مجاہد موالی کو غنائم کے ۔۔۔ سے بھی محروم کر دیا اور اصولِ شریعت کی صریح مخالفت کی۔ اس بنا پر امویوں کے خلاف بغاوت میں موالی نے حصہ لیا اور کبھی بھی خوشی سے ان کی حکومت کو تسلیم نہیں کیا۔

ان اسباب کی بنا پر بلادِ اسلامیہ میں ہمیشہ فتن و شرور کی آگ بھڑکتی رہی اگر کبھی بظاہر یہ چنگاری سرد بھی پڑ جاتی تو راکھ کے نیچے ضرور سلگتی رہتی، اگر کسی زمانے میں فتنہ و فساد نہ ہوتا تو اموی سلطنت کے خلاف خفیہ سازشیں ہوتی رہتیں، آخرکار ان تدبیروں نے خلافتِ عباسی کی دعوت کی شکل اختیار کر لی اور اندر اندر یہ مواد پکتا رہا حتیٰ کہ لاوا پھوٹ پڑا اور اس نے اموی حکومت کی جڑوں تک کو جلا کر بھسم کر دیا۔

امام صاحبؒ کا مشاہدہ اور تاثر اموی حکومت کا یہ اجمالی خاکہ ہم نے پیش کیا ہے ورنہ تفصیلات

کی روشنی میں اس حکومت کے خیر و شر پر نظر ڈالی جائے تو بلا شبہ اس کے بعض کارنامے قابلِ تعریف بھی ہیں، امام نے اس حکومت کا بہت ہولناک منظر دیکھا تھا، یعنی اس زمانے میں جب حجاج بن یوسف عراق کا گورنر تھا، کیونکہ اس کی موت کے وقت امام صاحب کی عمر کم و بیش پندرہ سال کی تھی، اس عمر میں انسان کے شعور و ادراک کی قوتیں بیدار ہو جاتی ہیں، لہٰذا ضروری تھا کہ حجاج کے ان ظالمانہ کارناموں سے امام صاحب بھی متاثر ہوتے اور اس سلطنت کے متعلق تلخ رائے قائم کرتے۔

امام صاحب جب دیکھتے کہ عترتِ رسول پر ظلم ہو رہا ہے تو ان کی تلخی میں اور اضافہ ہوتا حتیٰ کہ اموی حکومت نے انھیں قید و بند کی سزائیں دیں اور امام نے فرار ہو کر بیت اللہ الحرام میں پناہ لی۔

عباسی حکومت سے بھی امید پوری نہ ہوئی

پھر جب دولتِ عباسی کے قیام کے سبب امن قائم ہوگیا تو امام صاحب کو توقع تھی کہ یہ حکومت اہلِ بیت سے قریبی رشتہ رکھنے کی وجہ سے عترتِ رسول کی عزت و تکریم کرے گی۔ اس بنا پر انشراحِ قلب کے ساتھ ابوالعباس سفاح کے ہاتھ پر بیعتِ خلافت کر لی اور اس سلسلے میں انھوں نے تمام فقہاء کی ترجمانی کی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

مگر جوں ہی سفاح کی موت کے بعد ابوجعفر منصور کا زمانہ آیا تو حکومت کی نظریں تبدیل ہو گئیں اور سخت پالیسی اختیار کر کے آلِ نبی کو اس نے ستانا شروع کر دیا، اہلِ بیت کے شیوخ کو تاریک کوٹھڑیوں میں بند کر دیا اور بے محابا علویوں کی خوں ریزی ہونے لگی۔ امام صاحبؒ منصور کی حکومت میں امویوں کا روئے زشت دیکھا، اگرچہ نام بدل گیا تھا۔

چنانچہ امام صاحب اس حکومت سے بھی بددل ہو گئے، آخرکار ان پر اس حکومت نے بھی عتاب نازل کیا جس سے وہ تا زندگی دوچار رہے۔

امام صاحب عراق ہی پیدا ہوئے اور اسی ملک میں انھوں نے پرورش پائی تھی، یہیں رہے اور اسی میں اپنا مکتبِ فکر قائم کیا۔

اموی دور کے آخری سالوں اور عباسی حکومت کے ابتدائی ایام میں عراق مختلف عناصر کا مرکز بن چکا تھا، اور یہاں فارسی، ہندی اور رومی قوم کے لوگ عربوں کے ساتھ زندگی بسر کر رہے تھے اور یہ ظاہر ہے کہ جو معاشرے اس طرح کے متضاد عناصر سے ترکیب پاتا ہے، اس میں ضروری اجتماعی حوادث ہوتے رہتے ہیں اور عناصرِ مختلفہ کے فعل و انفعال سے زندگی کے مختلف مظاہر سامنے

آتے رہتے ہیں اور ہر واقعے کے لیے شریعتِ اسلامی سے حکم تلاش کرنا پڑتا ہے اور ضروری ہے کہ شریعتِ اسلامی جیسی عالمگیر شریعت ہر واقعے سے متعلق جائز ناجائز کا فتویٰ دے۔

اس بنا پر ان واقعات کی دراست سے ایک فقیہ کے اندر عقلی وسعت پیدا ہوتی ہے اور استخراجِ مسائل کے لیے ذہنی صلاحیتیں پیدا ہو جاتی ہیں اور فقہ کے فرضی مسائل میں توسیع سے کام لینا پڑتا ہے اور فروع متباینہ کے لیے قواعدِ کلیہ اور مقائیس وضع کرنے پڑتے ہیں۔

عراق، گہوارۂ فرق و اقوام و ملل

اس اجتماعی امتیاز کے علاوہ عراق ایک دوسرے لحاظ سے بھی دوسرے بلادِ اسلامیہ سے ممتاز تھا، وہ یہ کہ عراق مختلف فرقوں اور گروہوں کا مرکز بنا ہوا تھا، یہاں اعتدال پسند اور غالی ہر قسم کے شیعہ فرقے موجود تھے اور معتزلہ جہمیہ، قدریہ اور مرجیہ وغیرہ تمام فرقے پائے جاتے تھے۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عراق زمانۂ قدیم سے مختلف عقلی نظریات کا مرکز چلا آ رہا تھا چنانچہ ابن ابی الحدید عراق میں غالی شیعہ فرقوں کے پائے جانے کا سبب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ابن ابی الحدید کا بیان

> "ان کے متعلق تو مجھے ایسا خیال آتا ہے کہ یہ لوگ چونکہ عراق کے باشندے ہیں اور کوفہ کے رہنے والے ہیں اور عراق کی سرزمین میں ہمیشہ سے بدعتی اور عجیب و غریب مذاہب کے لوگ پیدا ہوتے چلے آئے ہیں اور اس علاقے کے لوگ بھی اصحاب بصیرت اور فکر و نظر میں دقت پسند ہیں اور آرا و مذاہب میں بحث و جدل کرنے کے عادی ہیں، ان مذاہب سے ملتے جلتے فرقے ——— مثلاً مانی، مزدک اور دیصان وغیرہم ——— اکاسرہ کے دورِ حکومت میں بھی پائے جاتے تھے مگر حجاز کی سرزمین کا یہ خاصہ نہیں ہے اور نہ اہلِ حجاز ذہنی لحاظ سے عراقیوں کی طرح ہیں!"

اس تفصیل سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ عراق اسلامی دور میں بھی اور اس سے پہلے بھی مختلف آراء و عقائد کا سنگم بنا رہا ہے کیونکہ قدیم زمانے سے عراق میں مختلف ملل اور مذاہب کے لوگ موجود تھے جن پر مختلف عقائد کے اختلاط کا رنگ غالب تھا، مثلاً دیصانیہ اور مانویہ اگر مجوسیوں کی ثنویت (دوئی) اور نصرانیت کے مبادیات کا ملغوبہ نہیں تو اور کیا ہے، یہی حال دوسرے مذاہب

کا تھا کہ دو یا دو سے زیادہ عقائد مل کر ایک نئے مذہب کی شکل اختیار کر لیتے۔ یہ ہے وہ عراق کی سرزمین جس میں امام صاحب نے زندگی گزاری جو اموی دَور کے آخری ایّام اور عباسی حکومت کے اوائل میں افکار و مذاہب کی کمین گاہ بنا ہوا تھا جو مسلمانوں کے عقائد کو خراب کرنے کے لیے ان میں خفیہ طور پر پھیلائے جا رہے تھے اور مسلمانوں کے عقائد کو متزلزل کرنے کے لیے حق کو اس طرح مشکل رنگ میں پیش کیا جا رہا تھا کہ عقلِ انسانی اس کی کنہہ کو نہ سمجھ سکے مثلاً:

قضا و قدر کے مباحث

انسان ارادے میں کلی طور پر آزاد ہے یا مجبور محض ہے؟ پہلی صورت میں اسے مکلّف بنانا صحیح ہے اور دوسری صورت میں اگر انسان مجبور محض ہے تو پھر تکلیفِ شرعی کی حکمت اور غرض و غایت کیا ہو سکتی ہے؟[1]

۱؎ مسئلہ قضا و قدر اور حریت ارادہ کی بحث کوئی نئی بحث نہیں ہے بلکہ اسلام کے اولین دور میں یہ مسائل پیدا ہو چکے تھے، لیکن خلفائے راشدین کے عہد تک ان مسائل کی کچھ اہمیت نہ تھی اور نہ ان پر بحث و جدل کی ضرورت سمجھی جاتی تھی۔

(۱) ——— چنانچہ مروی ہے کہ حضرت عمرؓ کے سامنے ایک چور لایا گیا۔

حضرت عمرؓ نے پوچھا: "تم نے چوری کیوں کی؟"

اس نے جواب دیا: "اللہ کے حکم اور اس کی تقدیر سے!"

حضرت عمرؓ نے اس کا ہاتھ کٹوا دیا اور دُرّے بھی لگوائے۔

کسی نے کہا: "دُرّے کس بنا پر لگائے گئے؟"

عمرؓ نے جواب دیا: "قطع ید تو چوری کے جرم کی سزا تھی، اور کوڑے اللہ تعالیٰ پر جھوٹ باندھنے کی وجہ سے!"

(۲) ——— اسی طرح جو لوگ حضرت عثمانؓ کو شہید کرنے کے جرم میں شریک ہوئے تھے وہ کہنے لگے کہ ہم نے عثمان کو قتل نہیں کیا بلکہ انھیں تو اللہ نے قتل کیا ہے۔

حضرت عثمانؓ کے پتھر مار کر ایک شخص نے کہا: "اللہ نے تمھیں پتھر مارا ہے!"

حضرت عثمانؓ نے جواب دیا: "تم جھوٹ بولتے ہو اگر اللہ تعالیٰ مجھے پتھر مارتا تو وہ کبھی خطا نہ کرتا۔"

(۳) ——— پھر حضرت علیؓ کے عہد میں مسئلہ خلافت اور مرتکب کبیرہ اور تقدیر وغیرہ مسائل پر کثرت

(باقی ص۱۵۵ پر)

امویوں کے عہد میں مسلمانوں کے خلاف عیسائیوں کی حوصلہ افزائی اور یہ مجادلات مسلمانوں کے مابین خفیہ تدبیر اور منظم سازش کے تحت پیدا کیے جا رہے تھے تاکہ دینی مسائل میں وہ مضطرب ہو جائیں اور اسلام کے مخالفین کو رخنہ اندازی کا موقع مل سکے اور نئے مسلمانوں پر اسلامی تعلیمات کا گہرا اثر نہ ہو۔

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

جدل و مناقشات شروع ہو گئے، چنانچہ شرح نہج البلاغہ ابن ابی الحدید میں ہے کہ:

ایک بوڑھا شخص حضرت علیؓ کے سامنے کھڑا ہو کر پوچھنے لگا کہ بتائیے شام کی طرف پیشقدمی قضا و قدر سے تھی؟

حضرت علیؓ نے جواب دیا:

"مجھے قسم ہے اس ذات کی جس نے دانے کو پھاڑا اور روح کو پیدا کیا ہم نے جو قدم رکھا اور جس وادی میں اترے وہ اللہ تعالیٰ کی قضا و قدر تھی۔"

اس بوڑھے شخص نے کہا: "تو پھر ہم نے بیکار تکلیف اٹھائی ہمیں تو کچھ ثواب نہیں ملے گا۔"

حضرت علیؓ نے جواب دیا: "اللہ تعالیٰ نے تمہارے سفر کا بہت بڑا اجر دیا اور تمہاری ہر ایک حرکت کا تمہیں ثواب ملا ہے خواہ وہ حرکت تم نے اپنے اختیار و ارادے سے کی یا بغیر ارادے کے۔"

اس بوڑھے نے کہا: "جب تقدیر ہمیں وہاں لے گئی تھی تو پھر اجر کیسے مل سکتا ہے؟"

حضرت علیؓ نے کہا: "بہت افسوس ہے تم تقدیر کو حتمی امر خیال کر رہے ہو اگر قضا حتمی امر ہوتا تو ثواب و عتاب بے معنی ہو کر رہ جاتے اور امر و نہی بے جا ہوتا اور کوئی گنہگار بھی قابلِ ملامت نہ ہوتا اور نہ نیکی قابلِ تعریف رہتی اور نیک و بد ایک جیسے ہو جاتے یہی تو مشرکین اور جنود شیطانی کیا کرتے تھے۔ اس قسم کے لوگ اس امت کے قدریہ اور مجوس ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی تخییر و تحذیر پر مبنی ہیں، تکلیف کی اساس تعمیر پر ہے کوئی شخص زبردستی اللہ تعالیٰ کی نافرمانی نہیں کر سکتا، ورنہ مجبور ہو کر اس کی اطاعت کی جاتی ہے اور نہ اس نے پیغمبروں کو عبث بھیجا ہے اور آسمان و زمین اور ان کے مابین مخلوق کو باطل پیدا نہیں کیا ذالک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا۔"

بوڑھے نے کہا: "پھر قضاء و قدر ہے کیا چیز؟"

حضرت علیؓ نے جواب دیا: "قضاء و قدر کے معنی اللہ کے حکم اور ارادے کے ہیں جیسا کہ فرمایا:

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

چنانچہ عباسی دور کی کتابوں میں اس قسم کے اشارات ملتے ہیں جن سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس قسم کا زہریلا پروپیگنڈہ کرنے والے کون لوگ تھے۔

جاحظ نے اپنے رسائل میں عیسائیوں کے بعض ایسے افکار کا ذکر کیا ہے جو مسیحیت کی حمایت کے لیے مسلمانوں کے اندر شائع ہو رہے تھے۔

تاریخ کی کتابوں سے ثابت ہوتا ہے کہ یوحنا جیسے بعض عیسائی ہشام بن عبدالملک کے دور تک اموی حکمرانوں کے دربار میں موجود رہے ہیں جو صرف مسلمانوں کے ساتھ مجادلے کی تعلیم دیتے تھے۔

"تراث الاسلام" میں مذکور ہے کہ یوحنا کہا کرتا تھا کہ:

"اگر کوئی عربی مسیح کے بارے میں پوچھے تو تم کہو کہ وہ "کلمۃ اللہ" تھے پھر نصرانی کو چاہیے کہ مسلمان سے دریافت کرے کہ قرآن میں مسیحؑ کو کس نام سے پکارا گیا ہے اور جب تک وہ اس بات کا جواب نہ دے اس موضوع پر گفتگو نہ کی جائے آخرکار مجبور ہو کر کہے گا: اِنَّمَا الْمَسِيْحُ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَكَلِمَتُهٗ اَلْقَاهَا اِلٰى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْهُ"

جب یہ جواب دے چکے تو پھر اس سے سوال کرو کہ اللہ کا کلمہ اور اس کی روح مخلوق ہے

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

وَقَضٰى رَبُّكَ اَنْ لَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ

یہ سُن کر وہ بوڑھا خاموش ہو کر یہ شعر پڑھنے لگا:

انت الامام الذی نرجوا بطاعته
یوم النشور من الرحمٰن رضوانا

یعنی تم وہ امام ہو جس کی اطاعت کے سبب ہم
قیامت کے روز خدائے رحمٰن سے جنت کی امید رکھتے ہیں۔

اوضحت من دیننا ما کان ملتبساً
جزاك ربك عنّا فیه احسانا

یعنی تم نے دین کے مشکل مسائل واضح کر دیے،
خدا تعالیٰ تمھیں جزائے خیر عطا فرمائے۔

یا غیر مخلوق ؟ اگر وہ کہے کہ غیر مخلوق ہے تو تم اس سے کہو کیا اللہ تو تھا مگر اس کا کلمہ اور رُوح نہ تھی۔

جب تم یہ الفاظ کہو گے تو عربی لاجواب ہو جائے گا، کیوں کہ جس کا یہ عقیدہ ہو وہ مسلمانوں کے نزدیک زندیق ہے۔

اس گفتگو سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں پر گرفت کے طریقے بتایا کرتا تھا کہ انھیں کس طرح سے لاجواب کیا جا سکتا ہے، اور انھیں کلام اللہ کے قدیم ہونے کی طرف متوجہ کر دیتا ہے تاکہ مسیح کی قدامت کو ثابت کر سکے۔

حالانکہ ایسے دلائل سے کوئی بات ثابت نہیں ہو سکتی، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف کلمہ اور رُوح کی اضافت ان کے قدم پر دلالت نہیں کرتی، کیونکہ جس کلمہ اور روح کو اللہ نے پیدا کیا ہے وہ قدیم نہیں ہو سکتے اور عیسیٰ کو کلمۃ اللہ کہنا محض اس بنا پر ہے کہ وہ باپ کے واسطے کے بغیر محض "کلمۂ کُن" سے پیدا کیے گئے، اور یہی معنی مسیح کے رُوح ہونے کے ہیں، کیونکہ کسی زندہ چیز کی ایجاد کا ذریعہ نہ ہو تو اس چیز کو اس کے اظہرِ احوال کے ساتھ متصف کر دیا جاتا ہے۔

عیسائیوں کی طرف سے اہانتِ رسول اور امویوں کی مجرمانہ خاموشی

پھر یہ عیسائیوں کو مبادیٔ اسلام پر تنقید کا طریقہ بتاتا۔

چنانچہ اسلام میں تعددِ ازدواج کے قانون پر بحث کرتا اور طلاق اور محلل کے بارے میں گفتگو کرتا۔

اس ضمن میں آں حضرت پر افتراء پردازی کرنا شروع کر دیتا اور آنحضرت کا حضرت زینب سے معاشقہ گھڑ لیتا اور عیسائی مذہب میں صلیب کی تقدیس کو حجرِ اسود کی تعظیم کے ساتھ نسبت دیتا۔

غرض اس قسم کے مسائل بیان کرتا، جن کے ذکر سے مبادیٔ اسلام پر تنقید کے سوا کچھ مقصد نہیں ہوتا تھا۔

پھر اسی پر اکتفا نہ کرتا بلکہ مجادلین کو سکھاتا کہ مسلمانوں کو مسائل قدر و قضا میں الجھایا جائے انسان کے ارادے اور اس کی آزادی سے بحث کی جائے[1]۔ اس طرح عربی شخص کو مجادلات کے

---

[1] ملاحظہ ہو "تراث الاسلام" و کتاب المخطوطات العربیہ از اب لوئس شیخو۔

ریگستان میں لاکر ڈال دیا جائے اور مسلمانوں کو گمراہ کرنے اور تفرقہ ڈالنے کے لیے ان کے مابین پیچیدہ اور فکری مسائل پیدا کرتا کہ ان کے اندر فرقہ داری پیدا ہو اور یہ سب کچھ وہ شخص کر رہا تھا جو اموی دربار کی گود میں پرورش پا رہا تھا اور مسلمان خلفاء نے اس کے باپ پر احسانات کیے تھے۔

فلسفۂ یونان کی اشاعت اس فکری احتکار کے جوار میں ایک دوسری تحریک شروع تھی جو عباسی دورِ حکومت میں جا کر بار آور ہوئی۔ اور یہ تھی فلسفۂ یونانی کے ساتھ اتصال پیدا کرنے کی تحریک، اس کی ابتداء بھی اموی دور میں ہو چکی تھی، چنانچہ ابن خلکان لکھتے ہیں:

بیشک خالد بن یزید بن معاویہ تمام قریش میں علم و فن کا زیادہ ماہر تھا، چنانچہ فن کیمیا اور طب پر اس کے بیانات ملتے ہیں وہ ان دونوں میں پورا ماہر تھا۔ اور اس نے ان دونوں پر رسائل لکھے ہیں جو اس کی مہارت اور واقفیت کا ثبوت ہیں، اس نے یہ فن مریانوس رومی راہب سے حاصل کیا تھا، اور اسی پر تین رسالے لکھے ہیں۔ ایک رسالے میں مریانوس کے ساتھ اپنا ماجرا بیان کیا ہے کہ یہ علم اس سے کس طرح حاصل کیا، پھر اس کے رموز کی طرف اشارہ کیا ہے۔

چنانچہ عہدِ عباسی میں جوں جوں یونانی، ہندی اور فارسی کتابوں کے عربی میں تراجم کی حرکت تیز ہوتی گئی یونانی فلسفے کے ساتھ مسلمانوں کا رابطہ بھی مضبوط ہوتا گیا اور وہ اسلامی افکار پر مختلف نوعیت سے اثر انداز ہوا۔

جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے عقلِ سلیم اور صدقِ ایمان بخشا تھا، وہ اپنی عقلی اور ایمانی قوت سے ان افکار پر قابو پا لیتے تھے اور ان کے اذہان ان فلسفیانہ افکار کو بخوبی ہضم کر لیتے تھے اور اپنی قوتِ فکر اور ادراکِ عقل کو نمو دینے کے لیے اسے ذریعہ بنا لیتے تھے۔

مگر جو لوگ برداشت کی قوت نہیں رکھتے تھے، ان کی عقلیں قدیم و جدید کے مابین مضطرب ہو کر رہ جاتی تھیں اور وہ فکری انتشار کا شکار ہو جاتے تھے، اس لیے ہم بعض شعراء اور انشا پردازوں اور علماء کو دیکھتے ہیں کہ انھوں نے ان افکار سے غذا تو حاصل کی، مگر ان کی عقلیں اسے ہضم نہ کر سکیں اور وہ ذہنی پریشانی میں مبتلا ہو کر رہ گئے۔

زنادقہ کا گروہ: اس کے علاوہ زنادقہ کا گروہ تھا جو علی الاعلان اسلامی جماعت کے شیرازے کو

بکھیرنے میں مشغول تھے اور آئے دن اہلِ اسلام کے خلاف سازشیں کرتے رہتے تھے۔ بعض لوگ اسلامی حکومت کو مٹا کر ایرانی فارسی حکومت کی "نشأۃ ثانیہ" کے لیے ساعی نظر آتے تھے۔ مقنع خراسانی جس نے مہدی کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا تھا، اس کا پروگرام ہی یہی تھا۔

ان تمام حالات اور حوادث و اسباب کی وجہ سے اسلامی فرقے معرضِ وجود میں آئے اور آراء و عقائد میں آویزش ہونے لگی۔

امام صاحب بھی اسی دَور کی پیداوار تھے اور عراق ہی میں افکار و آراء کے یہ دنگل ہو رہے تھے، یہ ناممکن تھا کہ امام صاحب ان میں حصہ نہ لیتے۔

بیشک انھوں نے مسائل میں خوض کیا، مگر ایک باخبر مسلمان کی حیثیت سے انھوں نے اسلامی عقائد کی مدافعت کی اور مختلف فرقوں کے مقابلے میں ایک مستقل مسلک اختیار کیا اس طرح عقائد میں ان کی آراء کا ایک مجموعہ تیار ہو گیا۔

یہ تو فکری لحاظ سے اس دَور کی عام حالت تھی اور ان حالات کے درمیان اس فقیہہِ اعظمؒ کا یہ مقام تھا۔

اب ہم علومِ دین کے لحاظ سے اس دَور کا جائزہ لیتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کا عہد

فقۂ اسلامی کی تدوین و تشکیل کا دور

تشکیل علم استماع سے صدرِ اسلام میں تحصیل علم استماع کے طور پر ہوتی تھی۔ مگر جب مختلف جماعتوں نے علوم و فنون کی تدریس اور مذاکرات شروع کر دیے تو اموی سلطنت کے آخری دور میں علمائے اسلام تدوین و تالیف کی طرف متوجہ ہوئے، اور علوم دینیہ اور علوم عربیہ نے ایک دوسرے سے متمیز ہونا شروع کر دیا اور ہر عالم نے ایک مضمون مختص کر لیا وہ اسی میں خصوصیت حاصل کرتا اور اس کے قواعد مرتب کرتا۔

اس بنا پر محدثین اور فقہاء اس دور میں حدیث و فقہ مدوّن کرنے میں مصروف ہو گئے۔ چنانچہ فقہائے حجاز نے عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عائشہ صدیقہؓ، ابن عباسؓ اور مدینہ کے کبار تابعین کے فتاویٰ جمع کرنا شروع کر دیے اور انہی پر غور و فکر کر کے استنباط و اجتہاد کر کے تفریعات کرنے لگے۔

دوسری طرف فقہائے عراق نے عبداللہ بن مسعودؓ کے فتاویٰ حضرت علیؓ کے قضایا اور فتاویٰ اور قاضی شریح اور دیگر قضاۃِ کوفہ کے قضایا جمع کر کے ان سے استخراج و استنباط کرنا شروع کر دیا، عباسی دور میں تدوینِ حدیث میں وسعت پیدا ہوئی اور احادیث کو فقہی ترتیب پر مدوّن کیا گیا۔

فقۂ شیعہ کی تدوین تدوین علوم کا انحصار صرف انہی علماء پر نہیں تھا بلکہ فقہائے شیعہ بھی اپنے آراء و افکار مدوّن کر رہے تھے، چنانچہ میلانو میں بعض آثار کا انکشاف ہوا ہے اور امام زید (متوفی ۱۲۲ھ) کا فقہ میں ایک مخطوطہ ملا ہے جو امام زید کی طرف منسوب اور مطبوع

متداول کتاب کا اصل ہے۔

یہاں اس سے بحث نہیں کہ یہ نسبت صحیح ہے یا نہیں، یہ تو یقینی امر ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے دور میں شیعہٴ زیدیہ فقہ میں معین آراء رکھتے تھے جن سے امام صاحب بخوبی واقف تھے، ہم امام صاحبؒ کے سوانح حیات کے ضمن میں بتا چکے ہیں کہ وہ امام زید سے وابستہ رہے اور امام جعفر صادقؒ اور محمد باقرؒ سے بھی ان کے علمی روابط تھے۔

اس بنا پر ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب زیدیہ، ائمہٴ اثنا عشریہ اور اسماعیلیہ کی فقہ سے پوری واقفیت رکھتے تھے۔

امام صاحب کا دور چونکہ جدل و مناظرات کا دور تھا اور مختلف فرقوں، شیعہ، سُنی اور خوارج وغیرہ - اہل ہویٰ، معتزلہ اور دیگر آرائے اسلامیہ کی مدافعت کرنے والے فرقوں کے مابین سخت مناظرے ہو رہے تھے ان مناظرات کے لیے علماء سفر کرتے تھے۔

ہم بتا چکے ہیں کہ امام صاحب ۲۲ مرتبہ محض مختلف فرقوں سے مناظرات کے لیے بصرہ تشریف لے گئے تھے، اسی طرح بعض علمائے بصرہ بھی کوفہ کے علماء سے مناظرہ کرنے کے لیے یہاں چلے آتے تھے۔

اسی طرح موسم حج کے موقع پر جب علماء جمع ہوتے تو فقہی مناظرے ہوتے چنانچہ امام صاحبؒ حجاز جا کر امام اوزاعی اور امام مالکؒ سے مناظرے کرتے تھے بلکہ فقہاء کے مناظرے دوسرے فرقوں کے مجادلات کی بہ نسبت زیادہ مفید اور نتیجہ خیز ہوتے تھے اور ان کا نفع عام ہوتا تھا۔

مگر بعض مناظرے علاقائی تعصب کی بنا پر ہوتے تھے اور ہر علاقے کے علماء اپنے مسائل پر تعصب سے بحث کرتے تھے اور یہ مناظرے بسا اوقات بڑے بڑے ممتاز اور مخلص علماء کے مابین ہوتے تھے۔

چنانچہ ہم اس قسم کا ایک مناظرہ یہاں نقل کرتے ہیں، گو وہ معمولی قسم کا ہے:

اس دور کے مناظروں کی ایک جھلک

یوسف بن خالد البتی اور امام صاحب کے مابین پہلی ملاقات پر جو گفتگو ہوئی، اسے ابن البزازی کے الفاظ میں سُنیے:

ہلال بن یحییٰ الرائی بیان کرتے ہیں کہ میں نے یوسف بن خالد السمتی سے سُنا وہ بیان کرتے تھے کہ میں عثمان البتی کے پاس آیا جایا کرتا تھا اور وہ عقائد میں حسن المعتزلی اور ابن سیرین کا ہم نوا تھا

میں نے ان سب کے مذاہب حاصل کر لیے اور ان سے مناظرے کیے۔

پھر میں نے کوفہ جانے کے لیے اجازت طلب کی تاکہ وہاں کے مشائخ سے ملاقات کروں، اور ان کے مذاہب پہ غور کر سکوں ——— وہاں پہنچا تو مجھے بتایا گیا کہ سلیمان الاعمش سے ملاقات کرو، کیونکہ وہ حدیث میں سب سے قدیم بزرگ ہیں۔

میرے پاس حدیث کے کچھ مسائل بھی تھے اور اس سے قبل ان کے بارے میں محدّثین سے دریافت کر چکا تھا، مگر سب نے لاعلمی کا اظہار کیا تھا، چنانچہ مَیں نے اعمش کے حلقۂ درس میں پہنچ کر ان مسائل کا تذکرہ کیا۔

اعمش نے کہا کہ اسے میرے پاس لاؤ۔

چنانچہ میں اعمش کے پاس چلا گیا تو انھوں نے کہا:

"شاید تمھارا مطلب ہے کہ اہلِ بصرہ، اہلِ کوفہ سے زیادہ عالم ہیں، واللہ یہ بات صحیح نہیں ہے، بصرہ نے سوا ایک واعظ یا معبر یا نوحہ گر کے کوئی عالم پیدا نہیں کیا۔[1]

بخدا، اگر کوفہ میں ایک شخص کے سوا، جو عربوں سے نہیں بلکہ موالی سے ہے، دوسرا کوئی عالم نہ ہوتا تو کچھ مضائقہ نہ تھا، کوفہ کا یہ شخص اس قدر مسائل سے واقف ہے کہ ابنِ سیرین، الحسن، قتادہ اور البتی جیسے علماء سب مل کر اس کے مقابلے میں کھڑے نہیں ہو سکتے۔

اعمش مجھ پر بہت برہم ہو گئے حتیٰ کہ مجھے اندیشہ ہُوا کہیں یہ مرد نابینا مجھے لاٹھی سے پیٹنا شروع نہ کر دے۔

اس کے بعد اس نے ایک شخص سے کہا جاؤ اسے نعمان کی مجلس میں لے جاؤ۔ یہ ان کے ادنیٰ تلمیذ سے بھی متعارف ہُوا تو جان لے گا کہ اگر تمام "اہلِ موقف" اس کے مقابلے میں کھڑے ہو جائیں تو یہ اکیلا سب کا جواب بن سکتا ہے۔

یہ باتیں سُن کر میں نہایت مرعوب ہو گیا اور خدا جانتا ہے اس وقت میرے دل کی کیفیت کیا تھی۔

چنانچہ وہ شخص کھڑا ہُوا اور میں اس کے پیچھے پیچھے ہو لیا، جب ہم مسجد سے نکل آئے تو اس شخص نے کہا: "مجھے کچھ کام ہے اس لیے تمھارے ساتھ نہیں جا سکتا تم "بنی حرام" میں چلے جاؤ اور

---

[1] حسن بصری اور ابن سیرین پر طنز ہے۔

وہاں نعمان سے مل لو، وہ ان مسائل کو خوب جانتا ہے"

چنانچہ میں وہاں سے پوچھتا ہوا عصر کے وقت بنی حرام جا پہنچا تو میں نے دیکھا کہ ایک خوبصورت، خوش پوش ادھیڑ عمر بزرگ تشریف لا رہے ہیں اور ان کے پیچھے ایک نوجوان ہے جس کی شکل و صورت ان سے ملتی جلتی ہے اس نے قریب پہنچ کر سلام کیا اور "مئذنہ" کے اوپر چلا گیا، وہاں اس نے نہایت خوش الحانی سے اذان دی۔

مَیں نے خیال کیا کہ یہی نعمان ہوں گے، پھر اتر کر خفیف مگر تام دو رکعت نماز ادا کی، جو الحسن اور ابن سیرین کی نماز سے پوری مشابہت رکھتی تھی۔ اس کے بعد وہ آگے بڑھے اور خود ہی اقامت کہہ کر اہلِ بصرہ جیسی نماز پڑھائی اس کے بعد محراب سے ٹیک لگا کر بیٹھ گئے، پھر لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے اور سلام کہہ کر اپنے تلامذہ میں سے ہر ایک سے خیریت دریافت کرتے ہوئے جب مجھ تک پہنچے تو کہا:

"تم مسافر معلوم ہوتے ہو اور شاید بصرہ سے آئے ہو اور تمھیں ہماری مجالس میں شرکت سے منع کیا گیا ہے؟"

مَیں نے کہا "ٹھیک ہے"

اس کے بعد میرا نام دریافت کیا؛

"مَیں نے اپنا نام و نسب بتایا پھر میری کنیت دریافت کی تو کنیت بھی بتا دی؟"

اس کے بعد فرمانے لگے "غالباً تم البتی کے پاس آیا جایا کرتے تھے؟"

مَیں نے اعتراف کیا کہ ہاں، میں ان کے پاس آیا جایا کرتا ہوں۔

پھر کہنے لگے: "اگر عثمان البتی مجھ سے ملتے تو اپنے بہت سے اقوال سے رجوع کر لیتے۔"

پھر فرمایا: "اپنے ان رفقائے درس سے پہلے تم پوچھ کیا پوچھنا چاہتے ہو کیوں کہ تم فرداً متوحش سے نظر آتے ہو اور تمھارے جیسے متفقہین کا حق بھی مقدم ہونا چاہیے۔ ہر شخص جو پہلی مرتبہ یہاں آتا ہے اسے اجنبیت محسوس ہوتی ہے اور ہر آنے والا کسی ضرورت کے لیے آتا ہے۔"

چنانچہ ان کی اجازت پر میں نے وہ مشکل مسائل دریافت کیے، انھوں نے مجھے جواب دیا پھر میں نے اپنا اور اعمش کا ماجرا بیان کیا تو انھوں نے فرمایا:

"ابا محمد! اللہ تمھیں محفوظ رکھے وہ تو اپنے شہر کو اہمیت دینا چاہتا ہے . . . . . ."

گو الحسن اور ابن سیرین فاضل بزرگ تھے مگر ان میں ہر ایک دوسرے کے بارے میں وہ باتیں کہتا تھا، جس سے اعمش کے قول کی تصدیق ہوتی ہے۔

چنانچہ ابن سیرین، الحسن پر طنزاً کہا کرتے:

"وہ سلطان سے بخششیں لیتا ہے، ایسی روایات بیان کرتا ہے جو عقلاً محال نظر آتے ہیں۔ وہ اہل ہوئی سے ہے اور تقدیر کے بارے میں اس طرح گفتگو کرتا ہے گویا وہی زمین کا خدا ہے اور اپنے پروردگار کی مرضی کے بغیر سب کام سرانجام دے رہا ہے۔"

ابن سیرین برابر یہ طنز کرتے رہتے حتیٰ کہ ایک روز خالد الحذاء ان کی مجلس میں کھڑا ہوا اور کہنے لگا:

"ابن سیرین! ٹھہریئے، آپ کب تک اس شخص پر دشنام طرازی کرتے رہیں گے، جس سے حج کے موقع پر میں نے توبہ کروائی تھی تو اس نے "تقدیر" کے انکار سے توبہ کر لی تھی اور اپنے عقائد سے رجوع کر لیا تھا اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے سامنے جو توبہ کر لیتا ہے خدا اس کی توبہ قبول فرما لیتا ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

لَا تُعَيِّرُوا أَحَدًا بِمَا كَانَ مِنَ الْكُفْرِ فَإِنَّ الْإِسْلَامَ يَهْدِمُ مَا قَبْلَهُ مِنَ الشِّرْكِ۔

یعنی دورِ جاہلیت میں جو کام کسی نے کیے ہیں اس کے بارے میں اسے عار نہ دلاؤ کیوں کہ اسلام اپنے سے پہلے شرک و کفر کو مٹا کر صاف کر دیتا ہے۔

خالد الحذاء نے الحسن کے بارے میں کچھ عجیب سا انکشاف کیا ہے، کیوں کہ اس کے برعکس محمد بن واسع، قتادہ، ثابت البنانی، مالک بن دینار، ہشام بن حسان، ایوب، سعید بن ابی عروبہ اور دیگر علماء سبھی یہ کہتے ہیں کہ الحسن نے "قدر" کے بارے میں اپنے عقیدے سے توبہ نہیں کی تھی۔

پھر دیکھیے عمرو بن عبید، واصل بن عطاء، غیلان بن جریر اور یونس بن البشیر یہ سب کے سب الحسن کے مسلک کی طرف دعوت دیتے رہے ہیں، یعنی

"اے اہلِ بصرہ اس مذہب کو قبول کر لو۔"

دوسری طرف الحسن بھی ابن سیرین پر طنز کرتے اور گویا ہوتے:

"دیکھو یہ شخص پورے ایک مشکیزے سے وضو کرتا ہے اور صبح کے وقت ایک "راویہ" یعنی پانی کی سات مشکوں سے مل مل کر غسل کرتا رہتا ہے، اپنی جان کو ناجائز تکلیف دیتا ہے، اس طرح سنّتِ نبوی کی خلاف ورزی کرتا ہے۔ خوابوں کی تعبیر اس شان سے کرتا ہے گویا آلِ یعقوب علیہ السلام سے پیدا ہوا ہے۔"

تمھیں ان باتوں سے سروکار نہیں رکھنا چاہیے اور وہی تعلیم حاصل کرنی چاہیے جو دین کے سمجھنے کے لیے ضروری ہے، نہ تو پہلے لوگ کسی امر پر متفق ہوئے اور نہ اب ہوں گے۔ یہ اختلاف یوں ہی رہے گا اللہ تعالیٰ قرآن پاک میں فرماتا ہے:

وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذٰلِكَ خَلَقَهُمْ

اگر تقدیر جاری نہ ہوتی اور طبائع میں اختلاف نہ ہوتا تو آج سب لوگ متفق نظر آتے، لیکن

كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ فَرَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدٰى سَبِيْلًا

....

اس کے بعد امام صاحب خاموش ہو گئے۔

مَیں نے دریافت کیا کہ آپ کا تقدیر کے بارے میں کیا خیال ہے؟

امام صاحبؒ نے فرمایا:

"تمھیں یہ تو معلوم ہے کہ اہلِ بصرہ اور کوفہ کے مابین تقدیر کے مسئلے میں اختلاف پایا جاتا ہے، عمرو نے لوگوں کے فہم سے بالا بات کہی ہے، یہ مسئلہ اس قدر پیچیدہ ہے کہ لوگ اسے سمجھ نہیں سکتے یہ گویا مقفل دروازہ ہے، جس کی چابی گُم ہو گئی ہے۔ اب چابی ملے تو کھولا جا سکتا ہے اللہ کی طرف سے کوئی مخبر ہی آ کر خبر دے سکتا ہے، ہم اس کے بین بین یہ مسلک اختیار کرتے ہیں کہ نہ تو مطلق طور پر تفویض ہی صحیح ہے اور جبر کا عقیدہ حق ہے، اللہ تعالیٰ نے لوگوں کی طاقت سے بڑھ کر انھیں تکلیف نہیں دی اور نہ ان سے اس بات کا مطالبہ کیا ہے جسے وہ جاننے سے قاصر ہیں، جو عمل انھوں نے نہیں کیے ان پر گرفت نہیں کرے گا اور نہ اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند کرتا ہے کہ لوگ ان باتوں میں غور کریں جن کو وہ جان نہیں سکتے۔ اللہ تعالیٰ ہر بات کی حقیقت سے آگاہ ہے۔ ہمارا کام

تو اجتہاد کرنا ہے اور ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے، مگر اللہ تعالیٰ نے ان باتوں میں اجتہاد کرنے کا مکلف نہیں بنایا جن کا لوگوں کو علم نہیں ہے، اللہ ہی ہر چیز کے بھید سے واقف ہے اور ہر ایک کو اسی کی طرف رغبت کرنی چاہیئے[۱]۔"

علماء میں علاقائی تعصب

امام صاحب کی یوسف بن خالد التمیمی سے گفتگو اور ان کی ملاقات کے قصے کو باوجود طوالت کے ہم نے بعینہٖ نقل کر دیا ہے، کیوں کہ اس گفتگو سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس وقت ہر شہر کے علماء میں علمی تعصب پایا جاتا تھا۔

اہلِ بصرہ اپنے علم اور علماء پر نازاں تھے۔ اسی طرح اہلِ کوفہ کو اپنے شہر کے علماء پر فخر تھا۔ اس سے ہم ان اسباب کا انکشاف کر سکتے ہیں جن کے پیشِ نظر حجاز اور عراق کے مابین جدل و بحث کا بازار گرم تھا، یہ محض منہج فکری میں اختلاف کے سبب نہیں تھا بلکہ اس کے ساتھ علاقائی تعصب کو بھی اس جدل میں دخل تھا بلکہ یہی چیزیں اختلاف کی خلیج کو وسیع کر رہی تھیں۔ نیز اس سے علماء کے مابین اختلاف اور ایک دوسرے پر نقد و جرح کے اسلوب کا پتہ بھی چلتا ہے۔

چنانچہ الحسن اور ابن سیرین کو دیکھیے یہ دونوں بزرگ تابعین میں سے ہیں اور علم دین میں مرتبۂ خاص پر فائز ہیں، لیکن منہج میں اختلاف کی وجہ سے ایک دوسرے پر تند و تلخ تنقید کرتے ہیں اور اہانت پر اتر آتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلکِ قویم

اس گفتگو سے جس طرح مشکل مسائل میں علماء کے اختلافات کا پتہ چلتا ہے، اسی طرح سب سے اہم بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ امام صاحب نے اپنے زمانے کی روح کو کس طرح سمجھ لیا تھا اور علماء کے مدارک اور ان کے نفوس کا پوری طرح اندازہ لگا لیا تھا اور پھر اپنے طور پر ایک مستحکم محکم رائے قائم کر لی تھی۔

وہ عقل کی بھول بھلیوں میں حیران نظر نہیں آتے اور نہ عقل سے بالا باتوں میں غور و فکر کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ وہ مدارکِ انسانی سے مافوق باتوں پر غور و فکر کر کے اپنے آپ کو مشقت میں نہیں ڈالتے، چنانچہ مسئلۂ تقدیر کو وہ ان مسائل میں شمار کرتے ہیں، جن کی چابی گم ہو چکی ہے۔

خاتمۂ بحث: یہ تھے امام صاحب کے زمانے کے فکری اور اجتماعی رجحانات اور یہ ہے

---

[۱] ملاحظہ ہو المناقب لابن البزازی از ص ۸۵ ج ۱

ان کا عمومی بیان۔

ہم بعض رجحانات کے متعلق تو اسی عموم پر اکتفا کرتے ہیں مگر بعض عملی طور پر خصوصی ذکر کرنا ضروری سمجھتے ہیں، یعنی جو مسائل امام صاحب کے ذاتی نظریات سے تعلق رکھتے ہیں، عام اس سے کہ وہ عقائد سے متعلق ہوں یا فقہی مسائل میں شمار ہوتے ہوں، ان کے متعلق ہم کچھ تفصیل عرض کرتے ہیں، منجملہ ان مسائل کے ایک مسئلہ ہے " سنت اور قیاس" جو اس دور کے فقہاء کے مابین باعث نزاع بنا ہوا تھا، اور دوسرا مسئلہ ہے " صحابی اور تابعی کے فتاویٰ کی حیثیت"۔

ان دونوں مسئلوں پر بحث کے بعد ہم اس دور کی دینی اور سیاسی جماعتوں، پارٹیوں پر مختصر سی بحث کریں گے، کیوں کہ امام صاحب نے بھی ان جماعتوں سے دلچسپی لی تھی اور ان کے بارے میں خاص رائے رکھتے تھے۔

سُنّت اور رائے

رائے اور قیاس، حدیث اور روایت کی بحث

اہل الرائے اور اہلِ حدیث آنحضرتؐ کی وفات سے لے کر امام شافعی کے زمانے تک فقہائے اسلام کے دو گروہ چلے آتے تھے۔

ایک گروہ "اہل الرائے" کے لقب سے مشہور تھا اور دوسرا گروہ "اہلِ روایت" کہلاتا تھا۔

چنانچہ صحابۂ کرام میں سے بعض صحابہ رائے و قیاس میں شہرت رکھتے تھے اور بعض حدیث روایت میں مشہور تھے، یہی حال تابعین اور تبع تابعین کا تھا۔

پھر ان کے بعد ائمۂ مجتہدین مثلاً امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ وغیرہ میں سے بعض ائمہ رائے اور قیاس میں شہرت رکھتے تھے اور بعض حدیث و روایت میں مشہور تھے، چنانچہ ہم نہایت ایجاز کے ساتھ ان دونوں گروہوں کے متعلق کچھ تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں۔

شہرستانی اپنی کتاب "الملل والنحل" میں لکھتے ہیں:

"عبادات و معاملات میں حوادث و وقائع حصر و عدد کے تحت نہیں آسکتے اور یہ امر یقینی ہے کہ ہر واقعے کے بارے میں نص موجود نہیں ہے اور نہ یہ بات تصوّر میں آسکتی ہے، کیونکہ نصوص تو بہر حال محدود و لامتناہی ہیں اور واقعات و حوادث غیر محدود اور لامتناہی ——— پھر جب لامتناہی چیز متناہی کے تحت منضبط نہیں ہو سکتی، تو لامحالہ قیاس و اجتہاد کو معتبر ماننا پڑے گا، تاکہ ہر حادثے کا حکم معلوم ہو سکے۔

یہی وجہ تھی کہ آں حضرتؐ کی وفات کے بعد جب صحابۂ کرام کے سامنے بے شمار

واقعات آئے اور انھوں نے کتاب وسنّت میں ان کے بارے میں کوئی تصریح نہ دیکھی تو اجتہاد سے کام لیا۔ ان کی پوزیشن ایک جج کی تھی جو قانونی دفعات کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند ہوتا ہے، مگر جب کسی مقدمے میں اسے قانونی تصریح نہ ملتی ہو تو عدل و انصاف کے قواعد کو سامنے رکھ کر وہ اپنی رائے سے فیصلہ کرتا ہے۔

بعینہٖ یہی حالت صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی تھی۔ وہ ہر قضیے کا حکم پہلے کتاب اللہ سے معلوم کرتے تھے اور پھر سنّت سے اس کا حکم تلاش کرتے تھے۔ اگر کتاب وسنّت میں اس کا حکم نہ پاتے تو رائے اور اجتہاد سے کام لیتے تھے، چنانچہ حضرت عمرؓ ابوموسیٰ الاشعری کو ایک مراسلے میں لکھتے ہیں:

"جو بات کتاب وسنّت سے نہ ملے، اسے پوری طرح سے سمجھنے کی کوشش کرو۔ اس کے اشباہ وامثال کو سامنے رکھو، اور ان پر قیاس کرو۔"

بلاشبہ صحابۂ کرام رائے سے اخذ کرتے تھے، مگر ان کے مقدارِ اخذ میں اختلاف پایا جاتا ہے، بعض صحابہؓ تو کثرت کے ساتھ رائے کام میں لاتے تھے اور بعض بہت کم اس کی طرف توجہ کرتے تھے، اگر کتاب وسنّت سے کوئی حکم نہ ملتا تو اس میں توقف فرماتے۔

قیاس و رائے سے اجتہاد کی صورت جس حد تک کتاب اور سنّت مشہورہ کا تعلق ہے اسے تو سب صحابۂ کرام معتمد سمجھتے تھے، مگر جب سنّتِ مشہورہ ان کے سامنے نہ ہوتی تو ان میں سے مشہور فقہا رائے و قیاس سے اجتہاد کرتے۔ کسی صحابی کو حدیث کے حفظ میں کچھ شبہ پیدا ہو جاتا تو وہ حدیث بیان کرنے کی بجائے اپنی رائے سے فتویٰ دیتا تاکہ ایسا نہ ہو کہ آں حضرتؐ پر کذب بیانی ہو جائے۔

چنانچہ حضرت عمران بن حصین کہا کرتے تھے:

"بخدا میں چاہوں تو متواتر دو دن تک بیان کر سکتا ہوں، مگر جب میں دیکھتا ہوں کہ مجھ جیسے دوسرے صحابہ ہیں جنھوں نے میری طرح احادیث سنی ہیں اور وہ ان احادیث کو اس طرح بیان نہیں کرتے جس طرح کہ واقعۃً ہیں تو میں بھی احادیث بیان کرنے سے رُک جاتا ہوں، مبادا میں بھی اس اشتباہ میں مبتلا ہو جاؤں جس اشتباہ میں وہ مبتلا رہے ہیں۔"

روایتِ حدیث میں احتیاط: اور عمرو الشیبانی بیان کرتے ہیں:

"میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی مجلس میں مسلسل ایک سال بیٹھتا رہا۔ وہ کبھی قال رسول اللہ نہ کہتے، مگر جب کبھی قال رسول اللہ کہہ کر حدیث بیان کرتے تو ان پر کپکپی طاری ہو جاتی اور کہتے اس طرح یا اس کے قریب قریب آں حضرتؐ نے فرمایا۔"

اور حضرت عبداللہ بن مسعود کی حالت یہ تھی کہ وہ اپنی رائے سے فتویٰ دے کر اس کی ذمہ داری کا بوجھ اٹھا لیتے تھے اور اس اندیشے سے حدیث نہیں بیان کرتے تھے کہ کہیں غلطی نہ ہو جائے اور آنحضرتؐ کے بارے میں غلطی کا مرتکب ہو جاؤں، چنانچہ ایک مسئلے میں اپنی رائے سے فتویٰ دینے کے بعد انھوں نے فرمایا:

"میں یہ فتویٰ اپنی رائے سے دے رہا ہوں اگر غلط ہے تو اس میں میرا قصور ہے اور شیطان کی طرف سے ہے۔"

مگر جب وہ کسی صحابی سے حدیث سن کر اپنی رائے کو حدیث کے مطابق پاتے تو پھولے نہ سماتے جیسا کہ مشہور ہے کہ انھوں نے "مُفَوَّضَہ" کے بارے میں مہرِ مثل کا فتویٰ دیا اور بعض صحابہؓ نے شہادت دی کہ اسی کے مطابق آنحضرتؐ نے فیصلہ کیا تھا تو بہت خوش ہوئے۔

صحابۂ کرام اور رائے

مگر جو صحابۂ کرام رائے سے اخذ نہیں کرتے تھے وہ اپنی رائے سے فتویٰ دینے والے صحابہؓ پر اعتراض کرتے تھے کہ تم کتاب و سنت کی دلیل کے بغیر کیوں اپنی رائے سے فتویٰ دیتے ہو؟

دراصل صحابۂ کرام دو مشکلوں میں گھرے ہوئے تھے، جنھیں وہ اپنے وجدانِ دینی سے صحیح سمجھتے تھے۔

(۱)۔۔۔ اوّل یہ ہے کہ حوادث و واقعات کے احکام معلوم کرنے کے لیے کثرت سے احادیث بیان نہ کریں، مبادا کہ آنحضرتؐ کے متعلق غلط بیانی ہو جائے، چنانچہ حجۃ اللہ البالغہ میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی لکھتے ہیں:

"جب حضرت عمرؓ کوفہ کی طرف انصار کا ایک گروہ بھیجنے لگے تو ان سے فرمایا: تم ایسی قوم کے پاس جا رہے ہو جو احکامِ قرآنی کے سخت پابند ہیں۔ یہ لوگ تمھارے پاس آکر حدیث کے متعلق سوال کریں تو ان کے سامنے بہت کم حدیث بیان کرنا۔"

رائے سے فتویٰ دینے کی صورت (۲)—— دوم یہ کہ جن واقعات کے متعلق صحیح حدیث نہ ملتی ان کے بارے میں اپنی رائے سے فتویٰ دیتے،

اس طرح بسا اوقات اپنی رائے سے حلّت و حرمت کا حکم لگانا پڑتا ہے، اس لیے بعض صحابہؓ تو توقف سے کام لیتے اور بعض مشہور حدیث نہ ملنے پر اپنی رائے سے فتویٰ دیتے۔ اگر اس کے بعد حدیث مل جاتی تو اس سے رجوع کر لیتے تھے، چنانچہ بہت سے صحابہؓ کا یہی مسلک تھا جن میں حضرت عمرؓ بھی شامل تھے۔

تابعین کا دور صحابۂ کرام کے بعد تابعین یعنی ان کے تلامذہ کا دور آیا تو اس عہد میں دو نئی باتیں پیدا ہو گئیں۔

(۱)—— مسلمان کئی گروہوں اور فرقوں میں منقسم ہو گئے اور ان کے مابین اختلاف نے شدّت اور حدّت اختیار کر لی اور باہم جنگ و جدال پر اُتر آئے، اس دور میں کسی پر کفر و فسق اور عصیان کی تہمت لگانا معمولی بات تھی بلکہ انھوں نے باہم موت کے تیر پھینکنے شروع کر دیے اور بے دریغ ایک دوسرے پر شمشیر زنی شروع کر دی۔ امّتِ محمدیہ خوارج، شیعہ اور امویہ میں تقسیم ہو گئی اور کچھ لوگ ان فتنوں سے کنارہ کش ہو گئے اور کسی کا ساتھ نہ دیا۔

پھر خوارج ازارقہ، اباضیہ، نجدات اور اس قسم کے دوسرے گروہوں میں منقسم ہو گئے، اور شیعہ نے بھی متفرق مذہب اختیار کر لیے، بعض تو زبان سے اسلام کا نام لیتے تھے، لیکن انھوں نے اسلام کا لباس اس لیے پہنا تھا کہ مسلمانوں میں فساد و انتشار پیدا کیا جائے وہ دین کے عمود کو قائم نہیں دیکھنا چاہتے تھے، بلکہ اس کی بنیاد کو اکھاڑنا چاہتے تھے تاکہ اپنے آبائی دین اور پرانی حکومت کو قائم کریں یا کم از کم مسلمان چین سے نہ بیٹھ سکیں اور ان میں ہمیشہ کے لیے فتنہ و فساد کی آگ بھڑکتی رہے۔

چنانچہ اس کا نتیجہ یہ ہُوا کہ لوگوں کے دلوں سے دین کا احترام جاتا رہا اور کثرت کے ساتھ آں حضرتؐ پر کذب بیانی شروع ہو گئی، گو مخلص مسلمانوں کے لیے یہ مرحلہ بہت نازک تھا، مگر تاہم انھوں نے ہمت نہیں ہاری اور ان فتنوں کو ختم کرنے کے لیے پوری تیاری سے کام لیا۔

سُنّت صحیحہ کی تدوین کا دور عمر بن عبدالعزیزؒ نے سنّتِ صحیحہ کی تدوین اور اس کی دراست کا منصوبہ بنایا اور روایات سے احادیثِ صحیحہ کو الگ کرنے کی کوشش کی۔

(۲) ——— دوسرا حادثہ یہ ہوا کہ مدینہ کی علمی اہمیت کم ہوگئی، عہدِ صحابہ خصوصاً حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت میں ——— جو اجتہادِ فقہی کا دورِ زرّیں تھا۔ مدینہ مرکزی حیثیت رکھتا تھا۔ صحابۂ کرام میں جس قدر فقہا اور علماء تھے وہ سب مدینہ میں جمع رہتے تھے، اگر وہ باہر بھی جاتے، تو علمی رابطہ قائم رکھتے تھے، جو مسائل پیش آتے ان کے بارے میں مراسلت جاری رکھتے تھے، کیوں کہ حضرت عمرؓ کی پالیسی یہ تھی کہ قریش سے کبار صحابہ کو حجاز کی حدود سے باہر نہ جانے دیا جائے، چنانچہ مہاجرین اور انصار کبار صحابۂ کرام خلیفہ کی اجازت کے بغیر باہر نہیں جا سکتے تھے حضرت عمرؓ ان پر کڑی نگرانی رکھتے تھے، مگر جب حضرت عمرؓ فوت ہوگئے تو فقہائے صحابہ ملک کے اطراف و اکناف میں منتشر ہوگئے۔ ان میں سے ہر گروہ نے ایک فقہی مدرسہ قائم کر لیا، لوگ ان سے روایت کرتے اور اس مسلک کے پابند رہتے۔

مگر جب اس کے بعد تابعین کا دور آیا ——— جو مدینہ میں باقی ماندہ صحابہؓ کے شاگرد تھے تو ہر شہر نے اپنے فقہا کی متابعت کی۔ اس طرح نظر و فکر میں بُعد پیدا ہوگیا، کیوں کہ ہر علاقہ اپنے عرف کے مطابق اجتہاد سے کام لیتا تھا اور جس علاقے میں کسی صحابی نے سکونت اختیار کر لی لوگوں نے اسی کے طریق پر عمل کرنا شروع کر دیا اور اسی کی روایات کو نقل کیا، ان حالات کے پیشِ نظر افکارِ فقہیہ میں گوناگوں اختلافات پیدا ہوگئے اور ہر ایک نے کتاب و سنّت کے مطابق فتویٰ دینے کی کوشش کی۔

منہاجِ صحابہؓ گزشتہ اوراق میں ہم بتا چکے ہیں کہ صحابۂ کرام دو قسم کے مسلک پر گامزن تھے:

ایک گروہ وہ تھا جو قلتِ روایت سے کام لیتا اور بکثرت اجتہاد کرتا۔

دوسرے گروہ پر روایت کا رنگ غالب تھا، وہ روایت کے بغیر فتویٰ دینا گوارا نہیں کرتا تھا۔

پھر تابعین کے دور میں ان ہر دو منہاج میں اور بھی بُعد پیدا ہوگیا اور ان دونوں گروہوں کے پیروکاروں نے اپنے مسلک میں شدّت اور وسعت اختیار کر لی۔

جو لوگ روایت کے طریقِ کار پر کاربند تھے انھوں نے اس پُرفتن دور میں سنّت کے ساتھ تمسّک ہی میں خیر سمجھی اور دوسرے گروہ نے جب یہ دیکھا کہ آں حضرتؐ پر کثرت سے کذب بیانی ہو رہی ہے اور اسبابِ کذب کا بھی جائزہ لیا تو غیر مشہور احادیث سے استدلال کی بجائے

انھوں نے اجتہاد و استنباط سے حوادث کے بارے میں فتویٰ دینا بہتر خیال کیا، انھیں فتوحات کے باعث افکارِ جدیدہ سے بھی مقابلہ کرنا پڑا۔

تابعین کی اکثریت موالی تھی جو تمدنِ قدیم کے حامل اور وارث تھے، ان حالات کے پیشِ نظر ان دونوں نظریوں میں بُعد پیدا ہوگیا حالانکہ شروع میں یہ اس قدر ایک دوسرے سے قریب تھے کہ ان کو باہم تمیز دینا مشکل تھا۔

اختلاف کی اساس وبنیاد

ان دونوں میں اختلافات کی بنیاد اس امر پر نہ تھی کہ آیا سنت سے احتجاج صحیح ہے یا نہیں؟ بلکہ اس اختلاف کی اساس دو چیزوں پر تھی۔

ایک تو یہ کہ رائے وقیاس سے اخذ و افتاء صحیح ہے یا نہیں؟

دوم یہ کہ قیاس کے ذریعے مسائل کی فرضی صورتیں بنا کر ان کے احکام بیان کرنا کہاں تک درست ہے؟

اہلِ اثر قیاس ورائے کو لحمِ خنزیر سے تشبیہ دیتے تھے اور صرف بحالتِ مجبوری اس سے فائدہ اٹھانا جائز سمجھتے تھے اور غیر واقعی مسائل کا استخراج تو قطعاً جائز تصور نہیں کرتے تھے۔ صرف حوادثِ واقعہ کے بارے میں فتویٰ دیتے تھے۔

ان کے برعکس اہل الرائے کتاب وسنتِ مشہورہ نہ ملنے کی صورت میں زیادہ تر اجتہاد ورائے سے فتویٰ دیتے تھے اور اپنے دراسات میں صرف مسائلِ واقعہ کے احکام کے استخراج پر اکتفا نہیں کرتے تھے، بلکہ بہت سے غیر واقعی مسائل فرض کر کے ان کے احکام بھی وضع کرتے تھے۔

پہلے گروہ یعنی اہلِ اثر یا اہلِ حدیث کی اکثریت حجاز میں تھی، کیوں کہ وہی اولین صحابہ کا وطن اور وحی کا نشیمن تھا۔

جو تابعین کرام حجاز میں اقامت پذیر تھے، انھوں نے صحابہ سے تخریج کی تھی، جو رائے سے بہت کم فتویٰ دیتے تھے۔

اور دوسرے گروہ یعنی اہل الرائے کا مرکز عراق تھا، کیوں کہ انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور اسی قسم کے دوسرے صحابۂ کرام سے تخریج کی تھی جو روایت کے بیان کرنے میں نہایت محتاط تھے اور زیادہ تر اپنے اجتہاد اور رائے سے کام لیتے تھے، مگر جب انھیں کسی مسئلے میں صحیح حدیث مل جاتی تو وہ اپنی رائے سے رجوع بھی فرما لیتے تھے۔

اور پھر حجاز میں تو رواۃِ حدیث کی بھی کثرت تھی، مگر عراق میں علوم و فنون اور فلسفے کی قدیم درس گاہیں موجود تھیں اور جو لوگ فلسفیانہ ذوق رکھتے تھے انھیں رائے و قیاس سے اجتہاد و استنباط ہی مناسب معلوم ہوتا۔ خصوصاً جب کہ وہاں اسباب روایت کی بھی فراوانی نہیں تھی۔

تبع تابعین کا دور

بہر حال تابعین کے دور میں فقہائے اہل الرائے اور اہلِ حدیث کے ما بین اختلافات کی خلیج نے وسعت اختیار کر لی۔ اس کے بعد تبع تابعین اور ائمۂ مجتہدین یعنی اصحابِ مذاہب کا دور آیا تو شروع میں تو یہ اختلاف اور بھی بڑھ گیا مگر جب ہر دو فریق نے ایک دوسرے سے استفادہ کیا تو انھوں نے اپنے اپنے مسلک میں کچھ اصلاح و ترمیم کی، اہلِ حدیث نے "توقف" کا مسلک چھوڑ کر بعض احوال میں قیاس و رائے سے کام لینا شروع کر دیا اور ادھر اہل الرائے نے جب یہ دیکھا کہ سنّت کا ذخیرہ کسی حد تک مدوّن ہو چکا ہے اور تحمیص کے بعد آثارِ صحیحہ جمع کر دیے گئے ہیں تو انھوں نے بھی آراء و فتاویٰ کو احادیث سے مؤید کرنا شروع کر دیا اور صحیح حدیث سامنے آنے کی صورت میں اپنی سابقہ رائے سے رجوع کر لیا۔

فقہ کا دورِ نمو

یہ دور چونکہ فقہ کے نمو کا دور ہے اس لیے ہم اس کی کچھ وضاحت کرنا چاہتے ہیں مگر اس میں ایجاز و اختصار کو ملحوظ رکھیں گے۔

اس دور میں بھی وضعِ احادیث کا سلسلہ جاری تھا، اور کلیۃً ختم نہیں ہوا تھا۔ مختلف گروہ اپنے نظریات کی تائید و حمایت کے لیے احادیث وضع کر کے ان کی نشر و اشاعت میں مشغول تھے۔ چنانچہ قاضی عیاض نے بعض واضعین کے اسباب وضع کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

> "جھوٹی احادیث بیان کرنے والے مختلف گروہوں سے تعلق رکھتے تھے، کچھ تو زنادقہ اور اسی قماش کے لوگ تھے جو اپنے اغراض و مقاصد کے پیشِ نظر بالکل جھوٹی روایتیں بیان کرتے تھے۔
>
> کچھ جاہل صوفی تھے، جو نیک نیتی سے بغرض ثواب فضائل اعمال اور ترغیب ترہیب کے لیے احادیث وضع کر لیتے تھے۔
>
> کچھ فاسق و فاجر محدث تھے جو شہرت پسندی کے جذبے سے عجیب و غریب باتیں بیان کرنے میں مشغول تھے۔
>
> کچھ مبتدعہ اور متعصب لوگ تھے جو بدعت کی طرف دعوت دیتے تھے، اور

اپنے تعصبِ مذہبی کی بنا پر احادیث وضع کرتے تھے، اور اہلِ دنیا کو راضی کرنے کے لیے ان کی اغراض کے مطابق احادیث وضع کر لیا کرتے۔

چنانچہ اہلِ فن اور علمائے رجال نے ہر طبقے میں ایسے لوگوں کی نشاندہی کر دی ہے۔ بعض لوگ متنِ حدیث وضع نہیں کرتے تھے بلکہ کسی متن کی سند کو ضعیف پا کر اس کے ساتھ صحیح اور مشہور اسناد وضع کر دیتے تھے، تاکہ حدیث شک و شبہ سے بالا ہو جائے۔

بعض لوگ اسانیدِ حدیث میں تبدیلی اور کمی بیشی کر لیتے تھے۔ اس سے راوی کی غرض یا تو یہ ہوتی تھی کہ اپنی ذات سے جہالت کو دُور کرے اور یا دوسرے کے سامنے نئی سند بیان کرنا مقصود ہوتا تھا۔

اور بعض کسی مشہور محدّث سے سماعِ حدیث کا دعویٰ کر دیتے تھے اور اپنی ملاقات بیان کر کے اس سے احادیثِ صحیحہ بیان کرنا شروع کر دیتے تھے۔

بعض اصحاب ایسے بھی تھے جو صحابہ اور حکماءؓ کے اقوال کو آں حضرتؐ کی طرف منسوب کر دیتے تھے۔[1]

محدّثین اور اہل الرائے کا موقف

اجتہاد اور نشأۃِ مذاہب کے دَور میں کذب بیانی کی یہ لہر دو امور کا باعث بنی:

یعنی ایک طرف تو محدّثین نے صحیح روایات کو ممیّز کر کے مرتّب کرنا شروع کر دیا۔ رواۃ حدیث کے حالات جمع کیے اور صدق و کذب کا معیار اور مراتب قائم کر کے رواۃ کی فہرست مرتب کی۔

صرف یہی نہیں بلکہ اصولِ دین، قرآنِ حکیم اور احادیثِ مشہورہ کی روشنی میں دوسری احادیث کو جانچ کر دیکھا، اگر کسی حدیث میں منافرت نظر آئی تو اسے رد کر دیا۔

مشہور ائمۂ حدیث نے صحیح احادیث کی باقاعدہ تدوین کی طرف اپنی توجہ مبذول کی۔

چنانچہ امام مالکؒ نے مؤطا مدوّن کی اور سفیان بن عیینہ نے سنن و آداب میں کتاب الجامع کے نام سے کتاب لکھی اور سفیان ثوری نے فقہ و حدیث میں الجامع الکبیر لکھی۔

---

[1] ملاحظہ ہو تاریخ التشریع الاسلامی از خضریؒ صفحہ ۸۲۔

کیا فقہائے عراق حدیث کو ترک کر دیا کرتے تھے؟

دوسری طرف فقہائے اہل الرائے نے احتیاط کے طور پر اجتہاد و رائے سے زیادہ تر فتویٰ دیا اور احادیث کو بہت کم اہمیت دی۔

عراق کی حالت

ائمۂ مذاہب کے دور میں بھی عراق پہلے کی طرح رائے و قیاس کو اہمیت دیتا تھا، کیوں کہ یہاں کے فقہاء نے ان تابعین و تبع تابعین سے تخریج کی تھی جو رائے کے ساتھ مشہور تھے اور اسی کے ذریعے زیادہ تر فتویٰ دیتے تھے، چنانچہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ حجۃ اللہ البالغہ میں اہلِ حدیث کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

امام مالکؒ، سفیانؒ اور ان کے مابعد زمانے میں محدثین کے مقابلے میں ایک دوسرا گروہ تھا جو فتویٰ دینے میں توقف سے کام نہیں لیتا تھا اور نہ کچھ ہچکچاہٹ محسوس کرتا تھا، یہ لوگ علمِ فقہ کو بنیادِ دین سمجھتے تھے اور اس کی نشر و اشاعت کو ضروری خیال کرتے تھے اور کذب بیانی سے بچنے کی خاطر احادیث کو آنحضرتؐ کی طرف منسوب نہیں کرتے تھے اور نہ ان کی روایت کو جائز سمجھتے تھے، بلکہ امام شعبیؒ کہا کرتے:

"آں حضرتؐ کی طرف کسی حدیث کی نسبت کرنے کی بجائے حضرت علیؓ کا نام لینا مجھے زیادہ پسند ہے۔"

اور ابراہیم نخعیؒ کا قول ہے کہ مجھے قَالَ عَبْدُ اللّٰہِ وَ قَالَ عَلْقَمَۃُ کہنا زیادہ محبوب ہے۔

اور پھر ان کے پاس احادیث و سنت کا اس قدر ذخیرہ تھا کہ وہ اہلِ حدیث کے اصول کے مطابق فقہی مسائل کا استنباط کر سکتے، لہٰذا وہ اپنے بلاد کے علماء کے اقوال کو نہ تو انشراحِ صدر کے ساتھ جمع کر سکے اور نہ ان پر پوری طرح غور و فکر سے کام لے سکے، کیونکہ اپنے آپ کو ہیچ خیال کرتے تھے اور اپنے ائمہ کو اعلیٰ درجے کا محقق سمجھتے تھے اور اپنے اصحاب کی طرف زیادہ ترغیب رکھتے تھے جیسا کہ علقمہ نے کہا:

"عبداللہؓ (بن مسعود) سے بھی کوئی اثبت ہو سکتا ہے؟"

امام ابوحنیفہؒ کہتے: "ابراہیم، سالم سے زیادہ فقیہ ہیں، اگر فضیلت صحبت کا خیال نہ

ہوتا تو میں یہ بھی کہہ دیتا کہ ابنِ عمر سے علقمہ زیادہ فقیہہ ہیں۔

اور ان لوگوں میں اس قدر فطانت اور سرعتِ فہم کا مادہ پیدا ہو گیا تھا کہ اپنے اصحابؓ کے اقوال کے مطابق پیش آمدہ مسائل کے جوابات کا استخراج کر لیتے تھے و کلٌ میسر لما خلق لہٗ وَکُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ، چنانچہ ان لوگوں نے قواعدِ تخریج پر اپنی فقہ کی بنیاد رکھی، انتھیٰ ملخصاً"۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہائے عراق رائے سے اخذ کرنے کے سبب بے محابا فتویٰ دے دیتے تھے اور تفریعات میں کچھ مضائقہ نہیں سمجھتے تھے۔

کیوں کہ ان کا اعتقاد ہی یہ تھا کہ دین کی بنیاد فقہ پر ہے، احادیث کی روایت میں احتیاط برتتے تھے۔ اپنے مشائخ پر تعصب، ان کے اقوال سے تخریج اور دوسرے بلاد کے علماء کے اقوال سے عدم اخذ نے انھیں اس مسلک پر گامزن کر دیا تھا۔

حدیث سب پر مقدم

بہر حال فقہائے عراق کے قیاس و رائے سے اخذ کرنے اور حجازی و شامی علماء کے آثار و احادیث کے اسباب سے قطع نظر اس اصل پر تو دونوں گروہ متفق تھے کہ کتاب اللہ اور سنتِ صحیحہ سے اخذ ضروری ہے۔

یہ دوسری بات ہے کہ اہلِ حدیث رائے سے صرف حالتِ اضطرار میں اخذ جائز سمجھتے تھے اور اہل الرائے اپنی ذمہ داری پر فتویٰ دینا گوارا کر لیتے تھے، مگر روایتِ حدیث کی ذمہ داری اٹھانے سے دُور بھاگتے تھے؛ ہاں اگر حدیث صحیح سامنے آجاتی تو اپنی رائے کے ترک کرنے میں پس و پیش بھی نہیں کرتے تھے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اہل الرائے احادیثِ ضعیفہ سے قطعاً استدلال نہیں کرتے تھے، اور اہلِ حدیث انھیں بھی قبول کر لیتے تھے بشرطیکہ وہ حدیث موضوع نہ ہو۔

امام مالکؒ، جو اس دور میں اہلِ حدیث کے امام سمجھے جاتے تھے، زیادہ تر قیاس سے کام لینے کے ساتھ ساتھ منقطع، مرسل، موقوف روایت اور عملِ اہل مدینہ سے احتجاج کرتے تھے اور ابن القیم کی رائے کے مطابق صرف بحالتِ اضطرار رائے سے اخذ کرتے تھے؛ چنانچہ وہ اعلام الموقعین میں لکھتے ہیں:

"امام مالکؒ، حدیث مرسل، منقطع، بلاغات اور اقوالِ صحابی کو قیاس پر مقدم رکھتے تھے، مگر اس میں شبہ ہے"۔

لہ (حاشیہ اگلے صفحہ پر)۔

آثار کی بحث

الغرض اس دور میں آثار سے متعلق اس قسم کے مباحث پیدا کر دیئے گئے تھے، کچھ لوگ تو آثار میں اشتباہ کے پیشِ نظر ان سے استدلال نہیں کرتے تھے، اور کچھ احکام سے قطع نظر صرف فہمِ قرآن کے سلسلے میں آثار سے مدد لیتے تھے، مگر علمائے تاریخ نے ان دونوں گروہوں کا ذکر نہیں کیا، باقی رہے دوسرے دو گروہ،

جن میں سے ایک کے لوگ زیادہ تر رائے سے فتویٰ دیتے اور جو روایات شک و شبہ سے بالا ہوتیں صرف انھیں سے اخذ کرتے تھے۔

اور دوسرا گروہ کثرت سے روایت کرتا اور بحالتِ مجبوری رائے سے اخذ کرتا تھا۔ چنانچہ امام صاحب سے قبل ہی ان دونوں گروہوں میں اختلافات کی خلیج وسیع ہو چکی تھی۔

مگر امام صاحب کے آخری دور میں فریقین ــــ ایک دوسرے سے قریب ہونے لگے تھے اور باہم مذاکرات اور جدل و مناظرات کے باعث ایک دوسرے کے خیالات سے واقف ہونے کا موقع مل گیا تھا۔

ادھر حوادث کی کثرت کی وجہ سے اہلِ حدیث کا جمود ختم ہونے لگا تھا اور وہ چار و ناچار رائے و قیاس سے فتویٰ دینے لگے تھے اور اہل الرائے کے سامنے احادیث و آثار کا مدوّن ذخیرہ آنے کی وجہ سے انھوں نے اہلِ حدیث سے قریب ہونا شروع کر دیا تھا۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اصحابِ ابی حنیفہؒ میں سے امام ابو یوسفؒ آثار کی دراست پر توجہ دیتے ہیں اور اپنی آراء کے لیے ان سے استشہاد و استناد کرتے ہیں، جب کوئی رائے خلافِ سنت نظر آتی ہے تو اسے ترک کر کے حدیث کے ساتھ متفق ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ ابنِ جریر الطبریؒ لکھتے ہیں:

(حاشیہ صفحہ ۱۷۷)

لہ ملاحظہ ہو اعلام الموقعین صـ ج ۱ ۔ حدیثِ مرسل اس حدیث کو کہتے ہیں، جسے تابعی صحابی کا واسطہ چھوڑ کر براہِ راست آنحضرتؐ سے بیان کرے۔

اور منقطع وہ ہے جس میں تابعی سے نیچے کی سند میں کوئی راوی محذوف کر دیا گیا ہو۔

اور بلاغات سے مراد وہ روایات ہیں جو امام مالک نے سند کے بغیر مؤطا میں بَلَغَنِیْ کَذَا کے لفظ سے بیان کی ہیں۔" (جعفری)

"امام ابو یوسفؒ حفظِ حدیث میں معروف تھے" محدّث" کی مجلس میں حاضر ہوتے اور پچاس ساٹھ حدیثیں حفظ کر کے لوگوں کو لکھوا دیتے تھے۔"

اسی طرح امام صاحبؒ کے دوسرے شاگرد امام محمد طلب حدیث کے لیے امام ثوری کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرتے ہیں اور متواتر تین سال امام مالکؒ کی صحبت میں گزارتے ہیں، یوں اہلِ حدیث اور اہل الرائے کے مابین جو بعد پیدا ہو گیا تھا وہ سمٹنے لگتا ہے:

فقہ اہل الرائے اور فقہ اہلِ اثر میں اشتراک

پھر ان کے بعد امام شافعیؒ کا زمانہ آیا تو اس میں اہل الرائے اور اہلِ حدیث کی فقہ بالکل ہی ایک دوسرے سے بغلگیر ہو گئیں، چنانچہ امام شافعی نے نہ تو اہلِ حدیث کی طرح ہر ضعیف حدیث سے استناد کیا اور نہ اہل الرائے کی طرح رائے و قیاس کے دائرے کو وسعت دی بلکہ قیاس و استنباط کے قواعد مرتب کر کے اسے سہل اور گوارا بنانے کی کوشش کی، چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں:

"امام شافعیؒ دونوں (یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ) کے مسلک کے اوائل ظہور اور ان کے اصول و فروع کی ترتیب اوائل میں نمودار ہے، چنانچہ انھوں نے سابقہ علماء کے مسلک پر غور و فکر کیا اور ان کی رَو میں بہنے سے اپنے قلم کو روک لیا۔"

رائے و قیاس کی حقیقت

یہاں تک تو ہم نے فقہائے رائے اور فقہائے سنت کے مابین اختلاف کو نہایت اختصار سے ذکر کیا، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ رائے ہے کیا چیز؟ اور اس کی حقیقت کیا ہے؟ کیا قیاس اور رائے ایک ہی چیز ہیں۔ یعنی کسی علتِ مشترکہ کی وجہ سے غیر منصوص چیز کو منصوص کے ساتھ ملحق کرنے کا نام ہی رائے ہے یا وہ اس سے زیادہ عام ہے؟

چنانچہ صحابہ اور تابعین کے دَور میں لفظ رائے کا تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رائے صرف قیاس ہی کا دوسرا نام نہیں ہے بلکہ اس کا مفہوم کچھ زیادہ وسیع ہے، پھر جب ہم تکوینِ مذاہب کے ابتدائی زمانے پر غور کرتے ہیں تو اس میں بھی یہی عموم پاتے ہیں۔ مذاہب کے وسطانی دَور میں ہم دیکھتے ہیں کہ ہر مذہب رائے صحیح کی تفسیر میں دوسرے مذاہب سے اختلاف کرتا ہے۔

حافظ ابن القیمؒ بیان کرتے ہیں کہ صحابہ اور تابعین کے دَور میں رائے کی حقیقت صرف یہ تھی کہ فکر و تامل اور قرآن پر غور کرنے کے بعد جو بات سمجھ میں آتی تھی، اسے

رائے کہا جاتا تھا۔

پھر صحابہ اور تابعین کے فتاویٰ کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ جب کسی امر میں مفتی کو نص نہ ملتی اور وہ دینی روح کے پیشِ نظر فتوی دینا چاہتا یا جو بات فی الجملہ احکام شریعت سے ہم آہنگ نظر آتی اس پر فتوی دے دیتا یا منصوص علیہ کے ساتھ مشابہت پاکر ایک شبیہہ کو دوسرے شبیہہ کے ساتھ ملحق کر دیتا ان سب صورتوں پر رائے کا لفظ بولا جاتا تھا، اس تعریف کے مطابق لفظ رائے و قیاس و استحسان، مصالح مرسلہ اور عرف سب پر شامل ہے۔[۱]

---

[۱] فقہائے حنفیہ میں سے ابوالحسن الکرخی استحسان کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"کسی مسئلے میں مجتہد نظائر کے حکم سے عدول کر کے کسی اقویٰ دلیل کی بنا پر فتویٰ دے تو اس کا نام استحسان ہے۔"

اس تعریف کے مطابق فقہا جسے قیاس خفی کہتے ہیں وہ بھی استحسان میں داخل ہو جاتا ہے۔

علمائے مالکیہ کہتے ہیں کہ کسی موقع پر دلیل کلی کے مقابلے میں مصلحت جزئیہ کے مطابق فتویٰ دینے کا نام استحسان ہے اور اس مصلحت سے ہر مصلحت مراد نہیں ہے بلکہ ایسی مصلحت مراد ہے جو جانب استدلال کو زیادہ قوی کرنے والی ہو۔

اس توضیح سے یہ تعریف ابن العربی کی اس تعریف سے مطابق ہو جاتی ہے جو انھوں نے احکام القرآن میں بیان کی ہے:

"دو دلیلوں میں سے زیادہ قوی دلیل سے استدلال کرنے کا نام استحسان ہے۔"

مگر مالکیہ کی اس تعریف میں کچھ نقص ہے چنانچہ علامہ شاطبی الموافقات میں لکھتے ہیں:

"استحسان کا مقتضیٰ یہ ہے کہ قیاس کے مقابلے میں مصلحت مرسلہ سے استدلال کیا جائے۔"

کیوں کہ استحسان محض مجتہد کا ذاتی میلان ہے، لہٰذا اس کی خواہش معتبر نہیں ہو سکتی بلکہ فی الجملہ شارع کے مقاصد کی موافقت ملحوظ ہوتی ہے، مگر اس میں ایک لحاظ سے کسی دوسری مصلحت فوت ہو جاتی ہے یا کوئی مفسدہ پیدا ہو جاتا ہے۔

مصالح مرسلہ ان مصالح کو کہا جاتا ہے جنھیں عقلاً تسلیم کر لیا گیا ہو اور اصول شریعت میں سے کسی اصل سے ہو بہو لفظاً یا الغاءً اثبات نہ ہوتا ہو۔

کیوں کہ اگر شارع سے کسی امر کا الغا ثابت ہو جائے تو وہ بالاتفاق مردود ہوگا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قیاس، استحسان اور عُرف

امام صاحبؒ اور ان کے تلامذہ قیاس، استحسان اور عُرف تینوں سے اخذ کرتے تھے اور امام مالک اور ان کے اصحاب قیاس، استحسان اور مصالحِ مرسلہ سے احتجاج کرتے تھے۔

چنانچہ مالکی مذہب مصالحِ مرسلہ سے اخذ کرنے میں دوسرے مذاہب سے ممتاز ہے اس لیے اس مذہب میں قیاس سے استدلال بہت کم پایا جاتا ہے۔

اسی طرح استحسان کے باعث بھی مذہبِ مالکی میں وسعت پیدا ہو گئی ہے، بلکہ امام مالک تو استحسان کے متعلق یہاں تک فرمایا کرتے تھے:

"استحسان علم شریعت کا ۹/۱۰ حصہ ہے۔"

مگر ان سب سے اس صورت میں اخذ کیا جاتا جب کتاب و سنّت سے کوئی نص نہ ملتی اور نہ اس موضوع پر کسی صحابی کا فتویٰ ہوتا اور نہ "تعامل اہلِ مدینہ" سے اس پر کوئی روشنی پڑتی۔

جب امام شافعیؒ آئے تو انھوں نے مصالحِ مرسلہ سے استدلال کو بے بنیاد قرار دیا اور کہا کہ شریعت میں رائے کو کچھ دخل نہیں ہے۔ صرف اساس قیاس پر رائے کا استعمال جائز ہے یعنی کسی امرِ غیر منصوص کے حکم کو امرِ منصوص کے حکم سے ملحق کیا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں رائے نص پر عمل کرنے کا نام ہوگا۔ اور شریعت میں نئی چیز نہیں ہوگی، لیکن علتِ منصوصہ پر بنا کیے بغیر مطلق طور پر

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ) اور جس کی شہادت ملتی ہو وہ بالاتفاق اوصافِ مناسبہ میں شمار کیا جائے گا اور بابِ قیاس میں داخل ہوگا۔

مذہب مالکی میں استحسان اور مصالحِ مرسلہ کا تقریباً ایک ہی مفہوم ہے، کیوں کہ استحسان کی تعریف بھی وہ یہی کرتے ہیں:

"دلیلِ کلی کے مقابلے میں مصلحتِ جزئی کے ساتھ اخذ کرنے کا نام استحسان ہے۔"

لہٰذا فی الجملہ مصالحِ مرسلہ اور استحسان ایک ہی استدلال کے دو نام ہیں اور ان میں نہایت باریک فرق پایا جاتا ہے اور یہ ممکن ہے کہ امام مالک نے جس استحسان کو علم کا ۹/۱۰ حصہ قرار دیا ہے اس سے مصالحِ مرسلہ ہی مراد ہوں۔

مگر حنفی نقطۂ نظر سے ہم ان کو دو چیزیں شمار کرتے ہیں جن میں ایک مقبول اور دوسری مردود ہے اور ان میں جو ایک سا فرق پایا جاتا ہے، اسے ہم بحثِ استحسان میں بیان کریں گے۔

استدلال و تعلیل کرنا شریعت میں زیادتی ہے۔ اس بنا پر امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

"استحسان سے استدلال کرنا گویا نئی شریعت وضع کرنا ہے۔"

چنانچہ امام شافعیؒ نے آزادانہ طور پر استدلال و تعلیل کو روکنے کے لیے قیاس کے ضوابط اور موازین وضع کیے اور اس امر میں وہ امام ابوحنیفہؒ سے بازی لے گئے تھے، امام رازی لکھتے ہیں:

"یہ عجیب بات ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا اعتماد ہی قیاس پر تھا اور ان کے مخالفین ان کی مذمت کیا کرتے تھے، مگر انھوں نے اور ان کے اصحاب میں سے کسی نے قیاس کے اثبات پر ایک حرف بھی نہیں لکھا اور نہ ان دلائل کا جواب دیا جو منکرین قیاس پیش کر رہے تھے بلکہ اس موضوع پر اگر کسی نے قلم اٹھانے میں سبقت کی ہے تو وہ امام شافعیؒ ہی ہیں۔"

فتوائے صحابی و تابعی و عمل اہلِ مدینہ

کیا عملِ اہلِ مدینہ تمام اُمّت کے لیے حُجّت ہے؟

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک اور بیان

وہ مسائل جو مناقشات اور بحث و جدل کا مرکز بنے ہوئے تھے، ان کے بارے میں اہلِ رائے اور اہلِ حدیث فتاوائے صحابہؓ کی طرف رجوع کیا کرتے تھے، اس لیے کہ اتباع، بہرحال ابتداع سے بہتر ہے، اور اس لیے کہ صحابہؓ نے ذاتِ رسالت مآبؐ کو دیکھا تھا، لہٰذا فہمِ دین میں ان کی رائے خاص منزلت کی حامل ہوتی تھی اور وہ حد درجہ صائب تسلیم کی جاتی تھی۔ یہ ایسے امام تھے جن کی پیروی عام تھی، اکثر فقہاء نے ان کے آراء کا اتباع کیا ہے، یہاں تک کہ امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ وہ کہا کرتے تھے:

"جب کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں کوئی مسئلہ مجھے نہیں ملتا تو جس صحابی کا قول چاہتا ہوں لے لیتا ہوں، اور جس کا چاہتا ہوں، چھوڑ دیتا ہوں، پھر ان کے دائرۂ اقوال سے نکل کر کسی دوسرے کے قول کی طرف رجوع نہیں کرتا، یہاں تک کہ معاملہ ابراہیم، شعبی، حسن، ابنِ سیرین، سعید بن مسیب پر پہنچتا ہے، تو مجھے بھی حق ہے کہ جیسے وہ اجتہاد کرتے تھے میں بھی کروں!"

جب صحابہؓ کے آراء و اقوال سے متعلق امام اہلِ رائے ابو حنیفہؒ کا یہ خیال ہے تو دوسرے لوگوں کے لیے ان کے فتاویٰ اور ماثورات کا اتباع کرنا زیادہ ضروری ہے۔

اس زمانے میں صحابہؓ کے فتاوائے ماثورہ بکثرت شائع و ذائع تھے، فقہا نے انھیں مدارِ فہم و عقل بنا لیا تھا، راہِ اجتہاد میں یہ چراغِ ہدایت کا کام دے رہے تھے، انھوں نے ان کا اجتہاد

کی اقتدا کی۔ ان کے طریقے کا اتباع کیا اور ان کے آراء کا احترام کرتے ہوئے ان کے مسلک پر گامزن ہوئے، جب کتاب و سنّت سے کوئی بات نہ ملتی تو انہی پر تکیہ کرتے۔

اور یہ صحابہ جب کسی مسئلے پر متفق ہو جاتے تو بعد کے مجتہدین اسی کو اختیار کرتے، اور اگر کسی صحابی سے کوئی قول منقول ہوتا، اور اس کی مخالفت میں کسی دوسرے صحابی کا قول نہ ہوتا۔ تو اکثر فقہاء بے تامل اسے اختیار کر لیتے اور اگر صحابہ آپس میں مختلف الرائے ہوتے تو اکثر مجتہدین ان کے اختلاف کے باوجود ایسے آراء اختیار کرتے جو کسی حد تک متفقہ ہوتے تاکہ آرائے صحابہ کے دائرے سے باہر نہ نکل جائیں۔

تابعین اور مجتہدین کے زمانے میں فقہاء اسی طریقے پر گامزن رہے اگرچہ انھوں نے اسے کوئی مستقل اصول نہیں بنایا، اور نہ اصول و احکام دین کی مدد سے اسے کوئی فقہی قاعدہ قرار دیا۔ یہ طریقہ شاید اس لیے انھوں نے اختیار کیا تھا کہ وہ سمجھتے تھے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر نزولِ قرآن ان کی موجودگی اور آنکھوں دیکھتے ہوا، پس ان کے جملہ افکار و آراء فقہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اقتباس کردہ تھے، اور ایسے امر میں اجتہاد کا کوئی مجاز نہیں جو رسول اللہؐ سے منسوب ہو یا کسی توجیہ کے ذریعہ ان پر ختم ہوتا ہو، پس ان کے اجتہادات محض فقہی اجتہاد نہیں تھے، بلکہ وہ سنّت سے زیادہ قریب تھے۔

صحابہ کے بعد تابعین کا دور اور ان کا مقام پھر تابعین کا مقام ہے کہ جن کی حیثیت معلّم اوّل کی تھی، اور جنھوں نے آفاقِ عالم تک فقہِ اسلامی کی نوید پہنچائی یہ ضوفشاں ستارے تھے، جن کے دم سے کرۂ ارض نورِ اسلام سے منوّر ہو گیا۔

امام ابوحنیفہؒ امام ابوحنیفہؒ اس زمانے میں نمودار ہوئے انھوں نے اہل رائے اور اکابر محدثین کے طریقے پر استخراج کیا جو تمام فقہائے عصر کا طریق تخریج تھا، اس طرح یہ ایک طبعی سی بات تھی کہ وہ اس سے متاثر ہوتے، اور متاثر ہوئے بھی؛ ان کے آراء کو اپنی رائے پر مقدم کہا۔

امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ وہ آرائے صحابہؓ کے بارے میں فرمایا کرتے تھے کہ ان کی رائے ہماری رائے سے بہتر ہے[۱]!

---

[۱] اعلام الموقعین جز ثانی ص۱۴۳

اعلام الموقعین میں ہے:

"شافعیؒ نے رسالۂ قدیمہ میں فرمایا ہے کہ" صحابہ ہم سے ہر علم، اجتہاد، تقویٰ، عقل اور معاملہ فہمی میں تفوق رکھتے تھے، پس ان کی رائے ہماری رائے سے زیادہ بہتر اور قابلِ ستائش ہے"[1]

ابنِ قیمؒ اپنی کتاب میں ان سے امام مالکؒ کا اختلاف نقل کرتے ہیں کہ

" علم کے کئی طبقات ہیں:

(۱) ——— پہلا کتاب وسنّت۔

(۲) ——— دوسرا اجماع، جہاں کتاب وسنّت سے کوئی بات (مروی) نہ ہو۔

(۳) ——— تیسرا قولِ صحابی، جب اس کے خلاف کچھ منقول نہ ہو۔

(۴) ——— چوتھا، اختلافِ صحابہؓ۔

(۵) ——— پانچواں قیاس"[2]

اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے اجتہاد میں بھی صحابہؓ کی رائے کو مخصوص مقام حاصل ہے جیسا کہ ہم اشارہ کر چکے ہیں اور جسے اصولِ اجتہاد کی بحث میں ہم آیندہ بیان کریں گے، یہ گفتگو تو صرف تمہید کے طور پر تھی! رہا مذہبِ تابعی، تو بعض محدث فقہاء قیاس پر اسے ترجیح دیتے ہیں، اور امام ابوحنیفہؒ کا قول تو ہم دیکھ چکے ہیں کہ:

" جس طرح تابعین کو اجتہاد کا حق تھا ہمیں بھی ہے"!

عملِ اہلِ مدینہ سے متعلق امام مالکؒ کا مسلک اب ہم اس مسئلے کی طرف آنا چاہتے ہیں جسے مالکؒ نے اٹھایا، اور پوری شدت کے ساتھ اس پر جمے رہے، اور یہ ہے "عملِ اہلِ مدینہ" کا مسئلہ، وہ عملِ اہلِ مدینہ ہی پر عامل تھے، کیوں کہ لوگ اہلِ مدینہ کے تابع ہیں کہ یہ مقامِ ہجرت ہے، یہیں نزولِ قرآن ہوا، پھر جیسا کہ امام مالکؒ نے لیث کو لکھا تھا، اور انھوں نے اس (مسلک کا) رد کیا تھا، یہ مسئلہ اُس زمانے کے فقہاء میں ایک عظیم نزاعی مبحث رہا ہے۔

ابنِ قیمؒ لکھتے ہیں کہ عملِ اہلِ مدینہ سے متعلق امام مالک دوسرے دیار و امصار کے باشندوں

---

[1] اعلام الموقعین ص۱۹۱

[2] اعلام الموقعین ص۱۷۹

پر لازم نہ تھا، اور نہ اسے دین میں حجت قرار دیا جا سکتا ہے، جس کی مخالفت کسی حال میں روا نہ ہو، یہ تو اپنا اپنا انتخاب ہے، چنانچہ اعلام الموقعین میں ہے:

"امام مالکؒ نے رشید کو خود اس بات سے منع کیا کہ وہ عوام کو ان کا مذہب اختیار کرنے پر مجبور کر دے، حالانکہ وہ اس امر کا پختہ عزم کر چکا تھا، امام صاحبؒ نے خلیفہ ہارون رشید سے کہا:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ مختلف شہروں میں پھیل چکے ہیں، اور ہر علاقے کے لوگوں نے ان سے علم سیکھا ہے جو دوسروں کے پاس نہیں ہے۔"

یہ بیان اس بات کی دلیل ہے کہ خود امام مالک بھی عملِ اہلِ مدینہ کو ساری اُمتِ مسلمہ کے لیے حجت لازم نہیں سمجھتے تھے عملِ اہلِ مدینہ کو انھوں نے بطور خود منتخب کر لیا۔ اور اپنے وطن میں یا باہر کہیں یہ نہیں فرمایا کہ اس کے علاوہ عمل کرنا جائز نہیں بلکہ وہ تو محض یہ بتاتے ہیں کہ اہلِ مدینہ کا یہ عمل ہے، اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہو اور انھیں اسلام کی طرف سے اچھی جزا دے، انھوں نے چالیس سے زیادہ مسائل میں اہلِ مدینہ کا اجماع بتایا ہے اور یہ مسائل تین قسم کے ہیں:

(۱) ایک یہ کہ اہلِ مدینہ کے عمل کی دوسری جگہ کے لوگوں نے مخالفت کی یا نہیں اس کا علم نہ ہو۔

(۲) دوسرے یہ کہ جن مسائل میں اہلِ مدینہ نے دوسری جگہ کے لوگوں سے اختلاف کیا اگرچہ ان کے اختلاف کا علم نہیں۔

(۳) اور تیسرے وہ مسائل کہ جن میں خود اہلِ مدینہ باہم مختلف ہیں اور مالک رضی اللہ عنہ نے کہیں کچھ نہیں فرمایا کہ یہ اجماعِ امت ہے اور اس سے اختلاف نہیں ہو سکتا۔[1]

پہلی قسم کو امام مالک نے خبرِ واحد پر مقدم رکھا ہے کہ یہ امورِ تقلید ہیں، یعنی وہ امور جن میں اجتہاد نہیں ہوتا۔

---

[1] اعلام الموقعین۔

اسلامی فرقے

اسلام کے قدیم ترین فرقہ کی تاریخ و اساس

ابو حنیفہؒ کو چند اسلامی فرقوں سے سابقہ پڑا، ان میں سے بعض وہ ہیں جن سے انھوں نے علم بھی حاصل کیا اور ان کے آراء سے مستفید ہوئے، جیسا کہ گزشتہ صفحات میں واضح ہو چکا ہے۔
پس ضروری ہے کہ ہم مختصر طور پر ان فرقوں کا تذکرہ کریں جو اُن کے زمانہ میں موجود تھے: اور جن کے بارے میں گمان ہے کہ وہ ان کے افکار و آراء کے شناسا تھے اور حسب موقع ان سے جدل و مناظرہ میں بھی مصروف رہے۔
اب ہم ان فرقوں کا الگ الگ عنوان کے ماتحت تذکرہ کریں گے۔

فرقۂ شیعہ

عہد بہ عہد کی داستانِ نشو ونما

قدیم ترین اسلامی فرقہ

یہ سب سے پہلا اور قدیم اسلامی فرقہ ہے یہ حضرت عثمانؓ کے آخری عہد میں سیاسی رنگ میں نمودار ہوا اور حضرت علیؓ کے عہد میں اس نے عروج اور ترقی حاصل کی، کیونکہ جب حضرت علیؓ عوام سے مختلط ہوتے، تو ان کی سخاوت، دینداری اور علم کو دیکھ دیکھ کر وہ سراپا نیاز و عقیدت بن جاتے، داعیانِ (مذہبِ شیعہ) نے اس قبولِ عام سے فائدہ اٹھایا اور لوگوں میں ان کا چرچا کر دیا۔

جب عہدِ اموی میں علویوں پر مظالم ہونے لگے اور امویوں کی ایذا رسانی نے شدت و حدت اختیار کر لی تو لوگوں کے دل ان کی مہر و محبت کا گنجینہ بن گئے۔ لوگوں نے دیکھا کہ علیؓ اور ان کی اولاد ظلم سے شہید ہوئی، تو مذہبِ شیعہ کا حلقۂ اثر وسیع ہو گیا اور اس کے حامیوں کی تعداد یوماً فیوماً بڑھنے لگی۔

مذہبِ شیعہ کا اصلِ اصول امامت مصالح عامہ میں سے نہیں ہے کہ اسے امت کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے بلکہ یہ دین کا رکن، اسلام کا ستون ہے اور نبی اس سے غفلت نہیں برت سکتا کہ امت کو تفویض کر دے بلکہ اس پر لازم ہے کہ امت کے لیے ایک امام کا تعین کر دے اور یہ امام صغیرہ و کبیرہ گناہوں سے معصوم ہو[1]

تفضیلِ علیؓ کا عقیدہ: پس علی ابن ابی طالب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفۂ مختار تھے اور یہ تمام صحابہ

---

[1] مقدمہ ابن خلدون۔

رضوان اللہ علیہم سے افضل ہیں اور جملہ صحابہ پر صرف شیعہ ہی تفضیل علیؓ کے معتقد اور قائل نہیں ہیں بلکہ بعض سابقین صحابہ کا بھی یہی مسلک تھا، مثلاً عمارؓ بن یاسر، مقدادؓ بن اسود، ابوذر غفاریؓ، سلمان فارسیؓ، جابر بن عبداللہؓ، ابی بن کعبؓ، حذیفہؓ، بریدہؓ، ابوبؓ، سہل بن حنیفؓ، عثمان بن حنیفؓ، ابوالہیثمؓ، حذیفہ بن ثابتؓ، ابوالطفیل عامرؓ بن واثلہ، عباس بن عبدالمطلبؓ اور ان کی اولاد، تمام بنو ہاشم۔

ابتدا میں حضرت زبیرؓ بھی اسی کے قائل تھے، پھر انھوں نے رائے بدل دی، بنی امیہ میں سے بھی کچھ لوگ یہی عقیدہ رکھتے تھے، مثلاً خالد بن سعیدؓ بن عاص اور عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ۔

شیعوں میں فرقِ مدارج

سب شیعہ ایک ہی طبقے کے نہیں ہوتے، کچھ علیؓ اور ان کی آل کی شان میں غلو کرتے ہیں، کچھ معتدل اور میانہ رو ہیں۔ چنانچہ معتدلین نے کسی دوسرے صحابی کی تکفیر کیے بغیر محض تفضیل علیؓ کے اعلان و عقیدے پر اکتفا کیا۔ ابن ابی الحدید نے معتدلین شیعہ کا اور خود بھی انھی میں سے تھے، بایں الفاظ ذکر کیا ہے:

"اس مسئلے میں اصحابِ فوز و فلاح اور اصحابِ نجات وہ لوگ ہیں، جو راہِ اعتدال پر گام فرسا رہے، جن کا عقیدہ ہے کہ علیؓ آخرت میں افضل الخلق ہیں اور جنت میں بلند ترین رتبے کے حامل اور دنیا میں بھی وہی سب سے افضل ہیں، ان کے خصائص، مناقب، مزایا، اور محاسن حدِ شمار سے خارج ہیں، جو ان سے عداوت رکھے، یا جنگ کرے، یا بغض کرے تو بلاشبہ وہ خدا کا دشمن ہے اور کفار و منافقین کے ساتھ ابد تک دوزخ میں رہے گا، سوا ان لوگوں کے جن کی توبہ ثابت ہو اور ان کی موت علیؓ کی محبت و مودت پر ہوئی ہو۔

رہے وہ افاضل مہاجرین و انصار جو علیؓ سے پہلے برسرِ حکومت ہوئے۔ تو اگر ان لوگوں نے علیؓ کی امامت کا انکار کیا ہوتا، یا ان کے خلاف غیظ و غضب اور برہمی کا اظہار کیا ہوتا، خواہ شمشیر بے نیام کر کے، یا اپنی طرف دعوت دے کر تو بلاشبہ ہم کہتے کہ ہلاک ہونے والوں میں سے ہیں؛ اور گویا عتابِ رسولؐ کے سزاوار بن گئے، اس لیے کہ یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ

لہ شرح نہج البلاغۃ لابن ابی الحدید۔

علیہ وسلم نے علیؓ سے ارشاد فرمایا ہے:

" تمھاری جنگ میری جنگ ہے اور تمھاری صلح میری صلح ہے۔"

آپ نے یہ بھی فرمایا:

" اے اللہ جو علیؓ سے دوستی رکھے تو اس سے دوستی رکھ، اور جو اس سے عداوت کرے تو اس سے دشمنی کر۔"

اور علیؓ سے فرمایا:

" صرف مومن ہی تجھ سے محبت کرے گا اور صرف منافق ہی تجھ سے بُغض رکھے گا۔"

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ علیؓ ان کی امامت سے راضی ہے، ان کی بیعت کی، ان کے پیچھے نمازیں پڑھیں، ان سے رشتۂ مناکحت قائم کیا، ان کے مالِ غنیمت سے حصہ لیا۔

لہٰذا ہمارے لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ جو علیؓ نے کہا اس کے خلاف جائیں، اور جو کچھ ان کے متعلق مروی ہے اس سے تجاوز کر جائیں؟

کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب انھوں نے اس پر لعنت کی ہم نے بھی کی۔ اور اہلِ شام کے متعلق اور وہاں کے مقیم صحابہؓ مثلاً عمرو بن عاص اور عبداللہ وغیرہ کے خلاف انھوں نے گمراہ ہونے کا فتویٰ دیا تو ہم نے ان کی گمراہی پر مہرِ تصدیق ثبت کر دی۔

الغرض ہم علیؓ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان درجۂ نبوت کا فرق مانتے ہیں، اس کے بعد ہر فضل میں دونوں کو مساوی حیثیت دیتے ہیں۔

اور ہم ان اکابرؓ پر طعن نہیں کرتے، جن سے متعلق خود طعنِ علی کی روایت ہمارے نزدیک غلط ہے، ان کے بارے میں ہمارا وہی رویّہ ہے جو خود علیؓ کا تھا۔"[1]

غالی اور متشدّد شیعہ: رہے وہ شیعہ جو غالی اور افراط و تفریط میں مبتلا ہیں تو انھوں نے

---

[1] شرح نہج البلاغہ ص۲

حضرت علی رض کو درجۂ نبوت تک پہنچا دیا ہے، یہاں تک کہ بعض کہتے ہیں کہ نبوت تو صرف انھی کے لیے تھی اور جبریل علیہ السلام کو مغالطہ ہو گیا، اور بجائے علی رض کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چلے گئے[1]۔

بعض نے تو انھیں خدا کے مرتبے تک بھی پہنچا دیا ہے۔ یہ کہتے ہیں

"اے علی رض تو ہی خدا ہے۔"

بعض ایسے ہیں کہ خدا علی رض اور آلِ علی یعنی ائمہ میں حلول کر آیا ہے، یہ قول نصاریٰ کے مذہب سے ملتا جلتا ہے کہ وہ عیسیٰ علیہ السلام کی ذات میں حلولِ خدا کے قائل ہیں۔

بعض کا خیال یہ ہے کہ ہر امام کی روح جس میں خدا نے حلول کر رکھا ہے وہ آیندہ امام میں منتقل ہوتی چلی آ رہی ہے۔

آخری امام کے بارے میں شیعہ کا عقیدہ اکثر امامی شیعہ اس مفروضہ عقیدے پر ہیں کہ آخری امام کو موت نہ آئے گی، بلکہ وہ زندہ ہے، اسے رزق مل رہا ہے۔ اور باقی ہے۔ آخر دوبارہ ظاہر ہوگا۔ اور یہ زمین جو ظلم و ستم سے بھری پڑی ہے، وہ اسے عدل سے بھر دے گا۔

ایک گروہ کا قول یہ ہے کہ علی رض بن ابی طالب زندہ ہیں، فوت نہیں ہوئے، یہ فرقہ سبائی کہلاتا ہے۔

ایک گروہ نے کہا کہ محمد بن حنیفہ مقام رضوی میں زندہ ہیں۔ ان کے پاس شہد اور پانی رکھا ہے۔

ایک گروہ اس کا قائل ہے کہ یحییٰ بن یزید مصلوب نہیں ہوا اور نہ قتل ہوا بلکہ زندہ ہے اور رزق پا رہا ہے۔

اور اثنا عشری فرقے کے لوگ کہتے ہیں کہ بارھویں امام محمد بن عسکری تھے، وہ انھیں مہدی کا لقب دیتے ہیں، وہ حلہ میں اپنے گھر کے تہ خانہ میں داخل ہوئے، اور جب اپنی والدہ کے ہمراہ گرفتار ہوئے تو وہیں غائب ہو گئے، وہ آخری زمانے میں ظاہر ہوں گے، اور زمین کو عدل سے معمور کر دیں گے، یہ لوگ اب تک ان کا انتظار کر رہے ہیں اور ہر رات کو نمازِ مغرب کے بعد اس تہ خانہ

---

[1] یہ غرابی فرقہ ہے۔ یہ نام انھیں اس لیے دیا گیا کہ یہ لوگ ان کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح تشبیہ دیتے کہ جیسے کوا کوے سے مشابہ ہوتا ہے۔

کے دروازہ پر کھڑے ہوتے ہیں، اور ایک سواری ساتھ لاتے ہیں، اور اس کا نام لے کر آواز دیتے ہیں، اور ستاروں کے جھلملانے تک باہر آنے کی دعوت دیتے رہتے ہیں۔ پھر یہ واپس آجاتے ہیں، اور دوسری رات کا انتظار کرنے لگتے ہیں۔

اور بعض ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں کہ امام آخر وفات پا چکے ہیں، لیکن دوبارہ دنیا میں زندہ ہو کر آئیں گے، یہ لوگ اپنے ان مزعومات کا استشہاد قرآن کریم کے قصۂ اصحاب کہف سے کرتے ہیں وَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰی قَرْیَۃٍ ——— اور بنی اسرائیل کے مقتول سے استشہاد کرتے ہیں ——— جب اس گائے کی ہڈی سے اسے ضرب لگائی گئی جسے ذبح کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔

شیعوں کی ایک جماعت ایسی رائے بھی رکھتی ہے جو قوم کو تباہ کرنے والی اور دین کو برباد کرنے والی ہے، یہ لوگ شراب، مُردار اور محرمات سے نکاح جائز خیال کرتے ہیں، اپنی اس رائے کی تائید میں یہ آیت پیش کرتے ہیں

لَیْسَ عَلَی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِیْمَا طَعِمُوْا اِذَا مَا اتَّقَوْا وَّ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ۔

یعنی جو ایمان لائے اور اچھے کام کیے ان پر کوئی حرج نہیں جو چاہیں، کھائیں، بشرطیکہ تقویٰ اختیار کریں، ایمان لائیں اور عمل صالح کرتے رہیں۔

ایک عجیب و غریب تاویل

ان لوگوں کا مزعوم یہ ہے کہ قرآن میں مردار، خون اور لحم خنزیر کو جو حرام کیا گیا ہے، یہ کنایہ ہے ان لوگوں کی طرف جن سے بغض روا ہے مثلاً ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور معاویہؓ۔ اور قرآن میں جن فرائض کا ذکر ہے یہ کنایہ ہے ان لوگوں کی طرف جن سے محبت اور شیفتگی لازم ہے مثلاً حسنؓ حسینؓ اور ان کی اولاد[1]

شیعہ مذہب کن مذاہب سے متاثر ہے؟

یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ شیعوں میں آراء مختلفہ بکثرت ممزوج ہیں، چنانچہ یہ افراط افکار مضطربہ، اوہام کثیرہ، خواطر باطلہ اور مللِ قدیمہ کے اثرات قدم قدم پر ملتے ہیں، جنھیں انھوں نے

ہـ مقدمہ ابن خلدون بتصرف۔

[1] الملل والنحل للشہرستانی و الخطط للمقریزی

اسلام کا لباس پہنا دیا ہے، چنانچہ اسلام کا واضح تر عقیدہ توحید تک ان کے ہاں ایک تنگ دائرہ بن گیا ہے، اور اس کی وسعت محدود ہو گئی ہے . . . .

. . . . . .

فرنگی محققین نے شیعہ فرقے کی اصل پر بحث کی ہے اور ان کے بعض ایسے مبادی زیر بحث لائے ہیں جو اسلام میں باہر سے لا کر داخل کیے گئے ہیں؛ چنانچہ ولہوسن کا خیال یہ ہے کہ شیعہ عقیدہ ایرانیت سے اتنا ماخوذ نہیں ہے جتنا یہودیت سے[1]۔ اور دلیل یہ دی ہے کہ اس فرقے کا بانی اور مؤسس عبداللہ بن سبا ایک یہودی تھا۔

مسٹر ڈوزی کا خیال یہ ہے کہ شیعوں کی اصل ایرانی ہے۔ عرب آزادی کے پرستار تھے اور ایرانی شہنشاہیت کے، لہٰذا انتخاب خلیفہ کے مفہوم سے ناآشنا تھے، ان کا خیال تھا محمد صلی اللہ علیہ وسلم فوت ہوئے تو اولادِ نرینہ نہ تھی، اس لیے تمام لوگوں سے زیادہ ان کے بعد ان کے چچا کے بیٹے علیؓ بن ابی طالب جانشینی کے لیے موزوں تھے۔ جن لوگوں نے ان کا حق (خلافت) انھیں نہ دیا جیسے ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور اموی خلفاء یہ غاصب تھے، جنھوں نے مستحق سے اس کا حق چھین لیا۔

اور ایرانی لوگ بادشاہ کو خدا کا درجہ دینے کے خوگر تھے، اس وجہ سے انھوں نے علی اور آلِ علی کو بھی اسی نظر سے دیکھا اور کہنے لگے کہ طاعت امام واجب ہے، اور امام کی اطاعت خدا کی اطاعت ہے[2]۔

اور خان فلوتن کہتا ہے:

"یہ بات پورے طور پر ثابت ہو چکی ہے کہ شیعہ فرقہ بدھ، مانوی اور دوسرے قدیم ایشیائی عقائد کا چربہ ہے[3]"

اور بلاشبہ حق بات بھی یہی ہے کہ شیعہ باوجود اہلِ بیت کے بارے میں عقیدۂ تقدیس رکھنے کے کئی قدیم ایشیائی ادیان کے عقاید سے متاثر ہیں، مثلاً ہندومت میں تناسخ کا عقیدہ ہے جس کی رو سے انسانی روح دوسرے انسان میں منتقل ہوتی رہتی ہے، چنانچہ شیعوں نے اسی مذہب کو

---

[1] عقد الفرید میں شعبیؒ نے بھی یہی رائے ظاہر کی ہے۔ [2] فجر الاسلام لاحمد امین
[3] السیادة العربیة۔

اپنے ائمہ پر چسپاں کر دیا، اور کہہ دیا کہ امام کی روح بعد میں آنے والے میں منتقل ہوتی رہتی ہے اور انسان میں حلولِ الٰہ کا قدیم عقیدہ برہمنوں اور عیسائیوں جیسے غیر مسلموں سے لیا اور یہودیت سے تو کافی حصہ اخذ کیا۔

ابنِ حزم بقائے ائمہ کا مسئلہ یہودیت سے ماخوذ بتاتے ہیں:

"یہودیوں کی طرح شیعہ اس بات کے قائل ہیں کہ الیاس علیہ السّلام اور فنحاس بن عازار بن ہارون علیہ السّلام آج تک زندہ ہیں، بعضوں نے تو یہ بھی دعویٰ کر دیا کہ الیاس علیہ السلام سے جنگلات میں اور خضر علیہ السّلام سے آندھیوں اور بگولوں میں ان کی ملاقات ہو چکی ہے،

اور جب بھی انھوں نے یاد کیا فوراً موجود ہوئے"!

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ شیعہ مذہب میں قدیم اقوال و ملل کے افراد موجود ہیں، جو محض فسادِ اسلام کے لیے داخلِ اسلام ہوئے، یا خلوص کے ساتھ اسلامی تربیت اور تالیفِ قلب سے متاثر ہو کر انھوں نے اسلام قبول کیا، لیکن اپنے قدیم میلان و رجحان سے پورے طور پر چھٹکارا نہ حاصل کر سکے۔

یہ ایک مختصر سا جائزہ ہے جس میں اجمال و اختصار کے ساتھ مذہبِ شیعہ کا حال میں نے بیان کیا ہے، اس کے بعد شیعوں کے بعض مشہور فرقوں اور ان کی تاریخ نشو و نما بیان کی جائے گی تاکہ اس فرقے کے تمام دور سامنے آ جائیں۔

فرقۂ سبائیہ

الوہیتِ علیؓ کا ادّعا کرنے والا گروہ

اس فرقے کا بانی اور مؤسّس — اس فرقے کے لوگ ایک شخص عبداللہ بن سبا کے پیرو ہیں - یہ شخص حیرہ کا باشندہ تھا اور مذہباً یہودی تھا، مگر بظاہر اسلام اختیار کر لیا تھا - اس کی ماں ایک حبشی کی باندی تھی، اس لیے یہ "ابن السوداء" کے نام سے پکارا جاتا تھا -

یہ شخص حضرت عثمانؓ کے خلاف افواہیں پھیلانے اور ان کے خلاف پروپگنڈا کرنے میں حد درجہ سرگرمی کا اظہار کرتا تھا۔ مسلمانوں میں اس نے اپنے مخصوص افکار اور مقاصد کی توسیع و اشاعت میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا - ان افکار و مقاصد کی اشاعت حضرت علیؓ کی آڑ میں کرتا تھا -

اس نے جو مفاسد پھیلائے، ان میں ایک یہ تھا کہ کوئی نبی ایسا نہیں ہوتا جس کا کوئی وصی نہ ہو، لہٰذا آں حضرتؐ کے وصی حضرت علیؓ تھے اور جس طرح آں حضرتؐ خیر الانبیاء تھے، اسی طرح حضرت علیؓ خیر الاوصیا تھے -

اس کا ایک دعویٰ یہ بھی تھا کہ آں حضرت بہت جلد اس دنیا میں پھر واپس تشریف لائیں گے - اس کا قول تھا کہ مجھے اُس آدمی پہ حیرت ہوتی ہے جو یہ تو کہتا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام دوبارہ ظاہر ہوں گے، لیکن محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دوبارہ ظاہر ہونے کا قائل نہیں - استدلال میں وہ قرآن کو پیش کرتا تھا -

"اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْاٰنَ لَرَآدُّکَ اِلٰی مَعَادٍ"

یعنی بے شک جس نے آپ پر قرآن فرض کیا ہے وہ آپ کو (آپ کے) اصل وطن (مکہ) میں پھر پہنچا دے گا۔

رفتہ رفتہ اس کے دعوے بڑھتے گئے پھر اس نے یہ دعویٰ کیا کہ حضرت علیؓ خدا تھے حضرت علیؓ کو اس کی اس حرکت کی اطلاع ہوئی تو انھوں نے اسے قتل کرنے کا فیصلہ کر لیا لیکن حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے روکا اور فرمایا:

"اگر آپ نے اسے قتل کر دیا تو آپ کے اصحاب میں اختلاف رونما ہو جائے گا اور صورتِ حال یہ ہے کہ آپ اہلِ شام کے خلاف جہاد کا بھی ارادہ رکھتے ہیں، چنانچہ اسے مدائن کے جیل خانے میں بھیج دیا گیا۔"

پھر جب حضرت علیؓ مرتبۂ شہادت پر فائز ہوئے تو لوگوں کو حضرت علیؓ سے جو عقیدت و محبت تھی اس سے فائدہ اٹھا کر اس نے ایسے کذب و دروغ کی اشاعت شروع کر دی جو بظاہر بڑے کشش انگیز لیکن درحقیقت انتہائی گمراہ کُن تھے مثلاً کہتا:

"مقتول علیؓ نہ تھے بلکہ وہ شیطان تھا جو لوگوں کے سامنے ان کی صورت میں آیا، اور علیؓ آسمان پر چلے گئے، جس طرح حضرت عیسیٰ بن مریم علیہ السلام آسمان پر چلے گئے۔"

یہ کہا کرتا جس طرح یہود و نصاریٰ عیسیٰ علیہ السلام کے دعوئ قتل میں کاذب اور دروغ گو تھے، اسی طرح خوارج کا یہ دعویٰ تمام تر دروغ ہے کہ حضرت علیؓ قتل ہو گئے۔ ورنہ امر واقع یہ ہے کہ جس طرح یہود و نصاریٰ نے عیسیٰ علیہ السلام سے مشابہ ایک شخص کو صلیب پاتے دیکھا، اسی طرح جو لوگ قتلِ علیؓ کے قائل ہیں انھوں نے مقتول کو علیؓ سے مشابہ پایا اور سمجھ بیٹھے کہ یہ علیؓ ہیں، حالانکہ وہ آسمان پر ہیں، بادل کی گرج درحقیقت علی کی گرج ہے اور بجلی کی چمک ان کا تبسم!

چنانچہ اگر کوئی سبائی فرقہ کا آدمی گرج کی آواز سنتا تو کہتا:

"اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا اَمِيْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ"

عمر بن شرجیل سے مروی ہے کہ جب ابن سبا سے کہا گیا کہ علیؓ تو قتل ہو چکے، تو کہنے لگا: "اگر تم ایک تھیلی میں ان کا دماغ بھی لے آؤ پھر بھی ہم ان کی موت کی تصدیق نہیں کر سکتے۔ وہ اس وقت تک وفات پا ہی نہیں سکتے جب تک آسمان سے نہ اتر آئیں اور اپنی دل بادل فوج سے کرۂ ارض پر قابض نہ ہو جائیں![1]

---

[1] الفرق بین الفرق لعبد القاہر بغدادی۔

الکیسانیہ

محمد بن حنفیہ کے نام پر ایک نئی دعوت کا آغاز

اس فرقے کا بانی کون تھا؟

یہ فرقہ مختار بن عُبید ثقفی کا متبع ہے۔ شروع میں یہ شخص خارجی تھا، پھر شیعانِ علیؓ کے گروہ میں شامل ہو گیا۔ یہ کوفہ میں اس وقت وارد ہوا، جب حضرت حسین سے پہلے مسلم بن عقیل کوفہ پہنچے تاکہ یہاں کے حالات معلوم کر کے اپنے ابنِ عم کو حالات سے اطلاع دیں۔

عبید اللہ بن زیاد نے اسے طلب کیا اور خوب پیٹا، پھر شہادت حسین تک اسے قید رکھا بعد ازاں اس کے بہنوئی عبد اللہ بن عمر نے سفارش کی تو اسے اس شرط پر رہا کیا کہ فوراً کوفہ سے نکل جائے چنانچہ وہ حجاز چلا گیا۔

اس کے متعلق منقول ہے کہ اس نے دورانِ سفر میں اعلان کیا:

"وہ وقت جلد آنے والا ہے جب میں بدلہ لوں گا"

ؔ یہ فرقہ کیسان کی طرف منسوب ہے، کہتے ہیں کہ یہ علیؓ کا آزاد کردہ غلام تھا۔

ایک قول یہ ہے کہ محمد بن حنفیہ کا شاگرد تھا۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کا نام ابو عمرۃ تھا اور جبلہ کا آزاد کردہ غلام تھا، جو مختار ثقفی کا باڈی گارڈ تھا۔

اس بات کی شہادت بھی ہے کہ محمد بن حنفیہ نے اسے اجازت دی تھی کہ ان کے نام پر لوگوں کو دعوت دو۔

الملل والنحل میں شہرستانی مختار کے پیروؤں کو غیر کیسانی قرار دیتا ہے، لیکن یہ بھی کہتا ہے کہ مختار نے بعد میں کیسانی مسلک قبول کر لیا تھا، چنانچہ وہ فرقہ کیسانیہ کا متبع تھا۔

اس شہید یعنی حسین ابن علی کا، جو مظلوم تھا، جسے از راہِ ستم قتل کیا گیا، جو مسلمانوں کا سردار تھا۔ سردارِ انبیاءؐ کی دختر کا فرزند دلبند تھا، میں جنھیں قتل کروں گا وُہ تعداد میں ان لوگوں سے بہت زیادہ ہیں۔
جتنے لوگ یحییٰ بن زکریا کے قتل کے سلسلے میں قتل کیے گئے تھے۔"

بعد ازاں یہ ابن زبیر سے مل گیا، اور ان کے ہاتھ پر بیعت بھی کر لی، ان کے ساتھ مل کر اہلِ شام سے جنگ آزما ہوا، پھر یزید کے مرنے کے بعد کوفہ واپس آگیا اور لوگوں سے مخاطب ہو کر کہا:

"وصی کے بیٹے، مہدیِ وقت نے مجھے تمھارے پاس بھیجا ہے، میں اس کا امین اور وزیر ہوں، اس نے مجھے حکم دیا ہے کہ ملحدوں کو قتل کر دوں اور اہلِ بیتِ رسول کے خونِ ناحق کا بدلہ لوں، اور ضعیفوں و کمزوروں کا دفاع کرتا رہوں۔"

کہا جاتا ہے کہ مختار کو محمد ابن الحنفیہ نے بھیجا تھا، کیوں کہ وہی خونِ حسینؓ کے ولی ہو سکتے تھے، چونکہ محمد ابن حنفیہ کی لوگوں کے دلوں میں بہت منزلت تھی، اور لوگوں کے قلوب ان کی محبت سے معمور تھے۔ اس لیے کہ شہرستانی کے بقول علمی اعتبار سے ان کا پایہ بہت بلند تھا، وہ وقت کے منزل شناس تھے، ساتھ ہی ساتھ دور رس عواقب تک ان کی نگاہ فوراً پہنچ جاتی تھی، ان کے والد امیر المومنین حضرت علیؓ نے انھیں ملاحم سے، یعنی بعد میں آنے والے واقعات و حوادث سے باخبر کیا تھا۔
لیکن محمد ابن حنفیہ نے سربراہانِ ملت کے سامنے مختار سے اپنی کامل براءت کا اظہار کیا، کیونکہ وہ اس کے اوہام و اکاذیب سے واقف تھے اور اس کی خباثتِ نفس ان کے علم میں آگئی تھی۔

مختار سے محمد بن حنفیہ کی براءت

(مختار کی دعوت تیزی کے ساتھ بڑھ رہی تھی۔ اس کے متبعین کا حلقہ وسیع تر ہوتا جا رہا تھا: اسے اپنی تحریک کی تقویت اور استحکام کے لیے کسی ایسی شخصیت کی ضرورت تھی جو آلِ علی سے ہو، اس نے دوسروں سے مایوس ہو کر محمد بن حنفیہ کا رُخ کیا، لیکن) محمد بن حنفیہ نے عوام کی موجودگی اور اُمت کے ایک گروہ کے سامنے مختار سے اپنی براءت کا اعلان کر دیا تھا، جب کہ انھیں اس کے اوہام و اکاذیب کی اطلاع ہوئی اور اس کی بدباطنی معلوم کی، لیکن اس براءت کے باوجود بھی بعض شیعوں نے مختار کا اتباع کیا۔
اس نے پھر، کہانت بھی شروع کر دی اور کاہنوں کی طرح قافیہ بندی بھی کرنے لگا۔
وہ کہا کرتا تھا:

"اس خدا کی قسم جو بحر و بر کا، نخیل و اشجار کا، صحراؤں اور بیابانوں کا، اور ملائکہ ابرار کا خالق ہے۔ میں ہر جفا کار اور ستم شعار کو خارا شگاف ہندی تلواروں اور جگر فگار نیزوں سے قتل کر کے رہوں گا، یہاں تک کہ ارکانِ دین پھر سے قائم ہو جائیں۔ مسلمانوں کی اصلاح احوال ہو جائے اور مسلمانوں کے سینے میں جو سمندر رصدمہ والم کا ابل رہا ہے ٹھنڈا پڑ جائے، جب تک یہ نہ ہوگا قیامت نہیں آئے گی اور نہ میں موت کی پیشوائی کروں گا!"

مختار ثقفی کا قتل پھر مختار نے علویوں کے اعدا سے جنگ شروع کر دی اور ان میں سے بہتوں کو قتل کیا، جس کے بارے معلوم ہوا کہ یہ قاتلینِ حسینؓ میں شامل تھا، اُسے ڈھونڈ ڈھونڈ کر اور چُن چُن کر بے رحمی سے قتل کیا۔

ان باتوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ شیعہ اس سے بہت خرسند ہوئے، اور اس کے گرد جمع ہونے لگے اور اس کی حمایت کرنے لگے، اور اس کے ساتھ مل کر شورش بپا کرنے لگے، لیکن بالآخر اس نے مصعب بن زبیر سے جنگ میں شکست کھائی اور قتل ہو گیا۔

سبائیوں کی طرح جن کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان میں جزءٔ الٰہی حلول کیے رہتا ہے، کیسانی یہ عقیدہ نہیں رکھتے تھے، ان کا اعتقاد یہ تھا کہ امام کی شخصیت تقدس مآب ہوتی ہے، جس کی طاعت واجب ہے، کیوں کہ وہ معصوم ہوتا ہے اور علوم خداوندی کا رمز شناس ہوتا ہے۔ البتہ یہ بات ضرور ہے کہ کیسانی بھی سبائیوں کی طرح رجعتِ امام کا اعتقاد رکھتے تھے، ان کے خیال میں علیؓ حسنؓ اور حسینؓ کے بعد محمد بن حنفیہ آخری امام ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ وفات پا چکے ہیں اور دوبارہ نمودار ہوں گے۔

بعض کا عقیدہ اور یہی اکثریت کا عقیدہ ہے کہ انھوں نے وفات نہیں پائی[۱]، بلکہ وہ کوہ رضوٰی میں موجود ہیں۔ ان کے پاس شہد اور پانی کا ذخیرہ ہے، اور اس گروہ نے کچھ مرثیے بھی کہے ہیں۔ ایک شاعر کہتا ہے:

---

[۱] حقیقت یہ ہے کہ اس عقیدے نے بہت سے موقع پرست لوگوں کو نئی نئی تحریکیں شروع کرنے اور اسلام کے نام پر بھولے بھالے عوام کو غلط فہمی میں مبتلا کرنے کے مواقع فراہم کیے، جس کے نتائج سب کے سامنے ہیں۔

(رئیس احمد جعفری)

"یاد رکھو ائمہ تو قریش ہی میں سے ہیں،
اور حق پر عمل کرنے والے ان میں سے بس چار ہیں۔
علیؓ اور ان کے تینوں بیٹے،
اور در حقیقت یہی اسباط و اشراف ہیں۔
ان میں سے ایک وہ ہے جو حامل ایمان و خیر ہے،
اور دوسرا وہ جسے کربلا کی خاک نے ڈھانپ لیا۔
اور ایک وہ جو اس وقت تک موت سے ہمکنار نہیں ہو سکتا جب تک حق کا لشکر گراں لے کر ایک مرتبہ پھر پرچم حق کے سائے میں نمودار نہ ہو، فی الحال وہ غائب ہے، اور ابھی کچھ مدت تک غائب ہی رہے گا۔
"وہ مقام رضوی میں ہے جہاں شہد اور پانی ہے"

کیسانیوں کا عقیدہ "بداء" پر بھی ہے، جو یہ ہے کہ

"خدائے بزرگ و برتر اپنے تغیر کے ماتحت اپنے نوشتوں اور فیصلوں کو متغیر کر سکتا ہے، کبھی وہ کسی بات کا حکم دیتا ہے، پھر جب اس کی مرضی ہوتی ہے یہ حکم واپس لے لیتا ہے اور اس کے خلاف حکم دے ڈالتا ہے"

شہرستانی کا قول ہے:

عقیدہ "بداء"

"مختار" بدا" کا عقیدہ رکھتا تھا۔ اس بنا پر ایسے علم کا مدعی تھا جو احوال و حوادث کو بے نقاب کر دیتا تھا، خواہ بذریعۂ وحی جو اس پہ نازل ہوتی تھی یا امام غائب کی طرف سے پیام کی صورت میں وہ جب اپنے اصحاب سے کہتا تھا فلاں بات ہو کر رہے گی۔ یا کسی پیش آنے والے حادثے سے باخبر کرتا تھا، تو اگر در حقیقت وہ بات واقع ہو جاتی تو کہتا:

"یہ دلیل ہے میرے دعوے کی صداقت کی" اور اگر نہ ہوتی تو کہتا خدا نے اپنا ارادہ ہی بدل دیا!

ہندوؤں سے ماخوذ عقیدۂ تناسخ

کیسانیوں کا تناسخ ارواح پہ بھی عقیدہ تھا، یعنی روح ایک جسم سے خارج ہو کر دوسرے جسم میں حلول کر جاتی ہے اور اس بات سے اہل علم واقف ہیں کہ یہ عقیدہ قدیم ہندو فلسفے سے اخذ کیا گیا ہے!

امام برحق کون ہوسکتا ہے؟ کیسانیوں کا یہ قول بھی تھا:

"ہر چیز کا ایک ظاہر ہوتا ہے، اور ایک باطن، اور ہر شخص روح رکھتا ہے۔ ہر وحی کی تاویل ہوتی ہے اس عالم میں ہر مثال کی ایک حقیقت ہے اور آفاق میں پھیلے ہوئے اسرار و حکم ایک انسان کی شخصیت میں جمع ہیں اور یہ وہ علم ہے کہ جسے علیؓ نے اپنے بیٹے محمد بن حنفیہ کو عطا کیا اور ہر وہ شخص جس میں یہ علم جمع ہو جائے وہی امام برحق ہوتا ہے۔"

کیسانیوں کے ان عقائد سے جو پیش کیے گئے ہیں اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے افکار و عقائد کو روح اسلام سے کوئی تعلق نہ تھا، انھوں نے ائمہ کو نبوت کا درجہ دے رکھا تھا: ان کا یہ عقیدہ تھا کہ نبیؐ کی نبوت وفات سے ختم نہیں ہوگئی، بلکہ اس کے بعد بھی آپ کے خاندان میں باقی ہے!

اَلزَّیدیہ

شیعوں کا جماعتِ اسلامی سے قریب تر گروہ

امام زید بن علیؒ

شیعی فرقوں میں جماعتِ اسلامیہ سے قریب تر فرقہ، زیدیہ ہی ہے۔ یہ لوگ اپنے معتقدات میں غلو کا اظہار نہیں کرتے۔ ان کی اکثریت صحابۂ اوّلین میں سے کسی کی قطعاً تکفیر نہیں کرتی، یہ لوگ ائمہ کو الوہیت کا مدرجہ بھی نہیں دیتے، نہ انھیں مقام نبوّت پر پہنچاتے ہیں۔

اس فرقے کے امام زید بن علی بن حسین ہیں، انھوں نے ہشام بن عبدالملک پر کوفے میں چڑھائی کی تھی لیکن جنگ میں قتل ہوئے، پھر ان کی لاش سولی پر لٹکا دی گئی، یہ ہیں اس فرقے کے معتقدات و ارکان، جو حالات کے ماتحت نمایاں ہوئے:

(۱) ——— امام منصوص علیہ ہے لیکن از روئے وصف نہ کہ از روئے رسم۔ امام منصوص ہوتا ہے

امام کے اوصاف میں ایک لازمی وصف اس کا بنی فاطمہ ہونا ہے، یہ وصف نہ ہو تو وہ قابلِ بیعت نہیں، ساتھ ہی ساتھ اسے متورع، عالم اور دریا دل ہونا چاہیے، لوگوں کو اپنی طرف دعوت دینے کے لیے حکومتِ متسلط کے خلاف اقدام و ہجوم کی پالیسی بھی اختیار کرنا چاہیے۔

شیعوں کی ایک بڑی جماعت نے شرطِ خروج کی مخالفت کی ہے۔ زید کے بھائی محمد الباقر نے بھی اس باب میں اختلاف کرتے ہوئے بحث کی ہے، اور کہا:

"آپ کا جو مسلک ہے اس اعتبار سے آپ کے والد تو امام نہیں تھے کیونکہ انھوں نے کبھی خروج نہیں کیا۔"[1]

---

[1] الملل والنحل للشہرستانی۔

امامتِ مفضول جائز ہے

(۲) ——— اس فرقے کے نزدیک مفضول کی امامت جائز ہے یعنی جو شخص زیادہ فضیلت رکھتا ہو، اس کے مقابلے میں تقاضائے احوال کے مطابق ایسا شخص امام بن سکتا ہے جو فضیلت کے اعتبار سے اس سے کم تر ہو۔ البتہ اس سلسلے میں شرط لازمہ یہ ہے کہ امت کے اربابِ حل و عقد نے اسے منصبِ امامت سونپا ہو، بایں صورت اگر کچھ صفاتِ امامت اس شخص میں جو از روئے فضیلت کم درجہ ہے نہ ہوں تو بھی اس کی امامت جائز اور برحق ہوگی، اس کی بیعت لازم تصوّر کی جائے گی، اس کی امامت صحیح ہوگی اور اس کی بیعت لازم ہوگی۔

چنانچہ اس فرقے کے لوگ، حضرات شیخین یعنی حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کی امامت کو درست اور جائز تسلیم کرتے ہیں اور جن صحابہؓ نے ان کی بیعت کر لی تھی ان پر کفر کا الزام نہیں عائد کرتے کیوں کہ زید کا قول تھا!

" یہ سچ ہے کہ علیؓ ابن ابی طالب صحابہؓ میں سب سے افضل تھے، لیکن مصلحتِ وقت کے باعث خلافت ابوبکر کو سونپی گئی، اور اصولِ دین بھی اسی کا مقتضی تھا تاکہ فتنہ نہ اُبھرے، اور عوام کے دل سکون آشنا ہو جائیں، کیوں کہ ایامِ نبوّت میں جو جنگیں برپا ہوئیں وہ ابھی تازہ تھیں اور امیر المومنین علی علیہ السلام کی سیف جوہر دار نے جس طرح مشرکین کا خون بہایا وہ اب تک اس تلوار سے ٹپک رہا تھا، چنانچہ بہت سے لوگ تھے جن کے دلوں میں انتقام کی آگ بھڑک رہی تھی۔ ان حالات میں اگر حضرت علیؓ کی بیعت کر لی جاتی تو قلوبِ عامہ ان کی طرف مائل نہ ہوتے اور گردنیں پُورے طور پر ان کے سامنے خم نہ ہوتیں، لہٰذا مصلحتِ عامہ کا تقاضا یہ تھا کہ خلافت کا امر ایسے شخص کو سونپا جائے جو حلیم ہو، کہن سال ہو، جس نے اسلام میں سبقت کی ہو اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قرابت کا شرف بھی رکھتا ہو۔

شیعوں کی کثیر تعداد زید کے ان خیالات کی تاب نہ لا سکی اور ان سے کٹ گئی، چنانچہ بغدادی کا بیان ہے:

" جب زید اور یوسف بن عمرو ثقفی کے مابین جنگ برپا ہوئی تو شیعوں نے کہا:

" صرف اس صورت میں ہم آپ کا ساتھ دیں گے کہ ابوبکرؓ و عمرؓ کے بارے میں اپنی رائے تبدیل کر لیجیے، جنھوں نے آپ کے جد علیؓ ابن ابی طالب پر ظلم

روا رکھا تھا۔"

یہ سُن کر زید نے جواب میں کہا: "ان دونوں کے لیے میں کچھ نہیں کہہ سکتا، میں نے بنو امیہ کے خلاف اس لیے خروج کیا ہے کہ یہ میرے دادا حسینؓ کے قاتل ہیں، یہی ہیں جنھوں نے حرہ کی جنگ میں مدینہ پر غارت گری کی، یہی ہیں جنھوں نے بیت اللہ پر منجنیق سے پتھر پھینکے، اور آگ برسائی۔"

"یہ سن کر شیعوں نے زید کا ساتھ چھوڑ دیا اور الگ ہو گئے۔"

تعددِ امام روا اور جائز ہے

اس فرقے کے نزدیک دو مختلف ملکوں میں بیک وقت دو امام ہو سکتے ہیں۔ ان میں سے ہر امام اپنے مقام پر جائز اور برحق تسلیم کیا جائے گا، البتہ شرط یہ ہے کہ ان اوصاف سے متصف ہو جو امامت کے لیے لازمی اور لابدی ہیں۔

پس ثابت ہُوا کہ ایک ملک میں بیک وقت دو اماموں کا وجود جائز نہیں کیوں کہ اس صورت میں لوگ ایک ہی ملک میں بیک وقت دو اماموں سے بیعت کرنے پر مجبور ہوں گے اور از روئے اثرِ صریح یہ بات جائز نہیں۔

کیا امام زید معتزلی تھے؟

زیدیوں کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں رہے گا سوا اس صورت کے کہ سچّی توبہ کر لے۔

یہ عقیدہ زیدیوں میں اور معتزلہ میں مشترک ہے، وہ بھی گناہِ کبیرہ کے مرتکب کو ہمیشہ کے لیے دوزخی سمجھتے ہیں۔

اس اشتراکِ عقیدہ کا سبب یہ ہے کہ خود زید معتزلی تھے۔ معتزلہ کے سردار واصل بن عطا سے ان کی رشتہ داری تھی، اور انھوں نے معتزلہ کے متعدد آراء قبول کر لیے تھے!

چنانچہ ایک روایت ہے کہ شیعوں کو حضرت زید سے اسی لیے بُغض ہے کہ وہ واصل بن عطا سے متعدد مسائل میں متفق تھے، کیونکہ واصل کا عقیدہ تھا:

حضرت علی ابن ابی طالب اور اصحابِ جمل و اصحابِ شام کے مابین جو جنگیں برپا ہوئیں ان میں سے کسی کے بارے میں یقین و اذعان کے ساتھ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ بہر حال برسرِ غلط تھا۔

یہ عقیدہ ایسا تھا جسے شیعہ کسی طرح بھی برداشت نہیں کر سکتے تھے۔

امام زید کے قتل کے بعد زیدیوں نے ان کے بیٹے یحییٰ کے ہاتھ پر بیعت کر لی، پھر جب وہ بھی قتل ہو گئے تو محمد الامام اور ابراہیم الامام کی بیعت کی گئی۔ ابوجعفر منصور خلیفۂ عباسی نے ان دونوں کو بھی قتل کر دیا، تو زیدیوں کی تنظیم کمزور پڑ گئی اور رفتہ رفتہ امامتِ مفضول کے عقیدے سے یہ دست بردار ہو گئے اور دوسرے شیعوں کی طرح صحابہ پر طعن کرنے لگے اور ان کے وہ پہلے خصائص بھی ختم ہو گئے۔

الامامیہ

اصُول و عقائد اور نص کا سِلسلہ

حضرت علیؓ کے لیے آں حضرتؐ کی نص

اس فرقے کے لوگ اس امر کے قائل ہیں کہ امامتِ علی، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نصِ ظاہر اور یقینِ صادق سے بالذات ثابت ہے اور اس سلسلے میں محض وصفی اشارے سے کام نہیں لیا گیا ہے بلکہ انھیں متعین بھی کیا گیا ہے۔ اسی طرح ہر امام کا حال ہے۔ علی نے اپنے بعد، اور ان کے بعد ہر امام نے نص کا سلسلہ جاری رکھا۔

امامیہ کا ایک اہم عقیدہ امامیہ فرقہ کے لوگوں کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ:
"تعینِ امام سے لے کر اس کی مفارقت تک جتنے بھی اہم امور ہیں، وہ اُمت کے حق میں فراغ قلب سے ہونے چاہییں، کیوں کہ جب اسے دفعِ خلاف اور تنقیدِ وفاق کے لیے بھیجا گیا ہے، تو جائز نہیں کہ اُمت کو یوں ہی چھوڑ دے، اور اس مسئلۂ امامت کو نظر انداز کرے، پھر تو ایسا ہوگا کہ ہر شخص صرف اپنی کہے گا، اور صرف اپنے ہی طے کیے ہُوئے مسلک پر چلے گا۔ اس طرح اختلاف و تفرقہ پیدا ہو جائے گا۔ لہٰذا امام پر لازم ہے کہ کسی شخص کو متعین کر جائے، جس کی ذات سے لوگوں کو عقیدت ہو، وہ ہر طرح سے قابلِ وثوق و قابلِ اعتماد ہو۔

آثارِ نبوی سے امامیہ کا استدلال حضرت علی کے لیے آں حضرتؐ کی نص بالذات کی تائید میں امامیہ فرقے کے لوگ، آپؐ کے یہ آثار پیش کرتے ہیں:

۔۔۔ مثلاً ایک اثر تو اس نص کے ثبوت میں یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے حضرت علیؓ کے لیے
مَنْ کُنْتُ مَوْلَاہُ فَعَلِیٌّ مَوْلَاہُ۔

یعنی: جس کا میں مولا (دوست) ہوں علیؓ بھی اس کے مولا ہیں۔"

اسی طرح ایک اور موقع پر رسول اللہؐ نے حضرت علیؓ کے بارے میں ارشاد فرمایا:

اَللّٰھُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاہُ وَعَادِ مَنْ عَادَاہُ

یعنی: اے خدا جو علی سے محبت رکھے تو بھی اس سے محبت کر اور جو علی سے دشمنی کرے تو بھی اس کو دشمن رکھ۔"

ایک اور موقع پر نبی کریمؐ نے حضرت علیؓ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

اَقضاکُمْ عَلِیٌّ

یعنی: "تم میں سب سے بہتر فیصلہ کرنے والے علیؓ ہیں۔"

امامیہ کا استدلال و استنباط

ان آثار کے علاوہ بھی استدلال میں امامیہ متعدد استنباطات پیش کرتے ہیں، جن کی صحت و سند میں علمائے حدیث کی ایک جماعت شک کرتی ہے۔ بہر حال امامیہ کے استدلالات سے معلوم ہوتا ہے کہ خاص خاص حالات میں آپ نے حضرت علیؓ کو بعض امور کی بجا آوری پر مکلّف کیا اور دوسرے لوگوں سے دوسرے کام لیے۔

مثلاً امامیہ کا ایک استنباط یہ ہے کہ آں حضرتؐ نے سورۂ براۃ کی قرأت حضرت ابوبکرؓ کے بجائے حضرت علیؓ سے کرائی۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ خلافت کے لیے اولیٰ وہی تھے۔

ایک اور استنباط امامیہ کا یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے ابوبکرؓ و عمرؓ کو اسامہ کا ماتحت بنا کر فوج کے ساتھ باہر جانے کا حکم دیا۔ اس کے برعکس حضرت علیؓ پر انھوں نے کبھی کسی کو امیر نہیں بنایا.... یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ ان دونوں کے مقابلے میں علیؓ ہی زیادہ مستحقِ خلافت تھے۔

الغرض امامیہ کے پاس اس طرح کے بہت سے استدلالات و استنباطات ہیں جن سے وہ اپنا دعویٰ ثابت کرتے ہیں۔

فرقۂ امامیہ میں تفرقہ

امامیہ اس امر پر بالکل متفق ہیں کہ علیؓ کے بعد حسنؓ خلیفہ ہوئے، پھر حسینؓ۔ اس کے بعد استحقاقِ امامت کے سلسلے میں ان کے مابین اختلاف پیدا ہو گیا اور یہ متعدد فرقوں میں بٹ گئے، جن کی تعداد ستر سے زیادہ بتائی جاتی ہے، لیکن ان میں دو فرقے بہت بڑے ہیں:

۱- فرقۂ اثنا عشریہ

۲ - فرقۂ اسماعیلیہ -

[امام صاحبؒ کو خلیفہ منصور مالی امداد دینا چاہتا ہے، وہ فرماتے :

" امیر المومنین نے خود اپنے ذاتی مال سے کبھی کوئی چیز مجھے کبھی نہیں عطا فرمائی جسے میں نے واپس کیا ہو، مگر ہوتا یہ ہے کہ آپ مسلمانوں کے بیت المال مجھے دیتے ہیں اور میں دیکھتا ہوں کہ بیت المال سے لینے کا کوئی حق مجھے حاصل نہیں۔ مسلمانوں کی طرف سے میدانِ جنگ میں لڑائی اگر کرتا تو سمجھتا کہ جیسے فوجیوں کا بیت المال پر حق ہے، مجھے بھی اپنا حق ملا - اسی طرح بیت المال سے فوجیوں کے بال بچوں، اہل و عیال کو ملتا ہے، سو میں وہ بھی نہیں ہوں، یا میرا شمار مسلمانوں کے نادار اور مفلس لوگوں میں ہوتا تو فقراء کی مد سے لینے کا حق مجھے ہوتا، لیکن بحمد اللہ میں محتاج و فقیر نہیں ہوں۔"

(ص ۲۱۵ ج ۱، مناقب موفق)

الاثنا عشریہ

بارہ اماموں کی نص اور اتباع کا عقیدہ

متقدمینِ اثنا عشری کا مسلک

متقدمینِ اثنا عشریہ کے نزدیک ترتیب امامت یہ ہے:

۱- علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ
۲- حسن بن علی ابن ابی طالب "
۳- حسین بن علی ابن ابی طالب "
۴- علی زین العابدین بن حسین بن علی رضی اللہ عنہم
۵- محمد باقر بن علی زین العابدین بن حسین " "
۶- جعفر الصادق بن محمد باقر بن علی زین العابدین بن حسین "
۷- موسیٰ الکاظم بن جعفر صادق بن محمد الباقر بن علی زین العابدین بن حسین (رضی اللہ عنہم)
۸- علی الرضا رضؓ
۹- محمد الجواد التقی رضؓ
۱۰- علی الهادی النقی رضؓ
۱۱- حسن العسکری رضؓ
۱۲- محمد بن حسن العسکری رضؓ ——— یہی بارھویں امام مانے جاتے ہیں۔

بارھویں امام کی غیبوبیت بارھویں امام یعنی محمد بن حسن عسکری رضؓ کے بارے میں ان کا عقیدہ ہے کہ یہ بہ مقام سرمن رائے، اپنے والد کے گھر میں تہ خانے میں داخل ہوئے، ماں منتظر رہیں، لیکن پھر یہ واپس نہ آئے۔

بارھویں امام کی عمر بھی مختلف فیہ ہیں۔
ایک قول یہ ہے کہ وہ صرف چار سال کے تھے۔
دوسرا قول ہے کہ عمر کی آٹھ منزلیں طے کر چکے تھے۔
اسی طرح ان سے متعلق حکم میں بھی لوگ مختلف ہیں۔
بعض کا قول ہے کہ اس کم عمری میں بھی وہ ان تمام باتوں سے واقفیتِ تامہ رکھتے تھے۔
جن کا علم ایک امام کے لیے لازمی اور ضروری ہے، پس وہ واجب الاطاعت تھے۔
بعض کا خیال ہے کہ جب تک وہ بالغ نہیں ہو گئے۔ علماء کا حکم نافذ رہا، اور جب بالغ ہو گئے تو وہ خود واجب الاطاعت ہو گئے۔

فرقۂ اسماعیلیہ

قدیم اہلِ فارس کے افکار سے متاثر ہونے والا فرقہ

اسماعیل بن جعفر

یہ فرقہ شیعہ امامیہ کے اندر سے نکلا ہے۔

اس کی نسبت اسماعیل بن جعفر کی طرف کی جاتی ہے، اس کو فرقۂ باطنیہ بھی کہتے ہیں، کیونکہ یہ امامِ باطن کا قائل ہے۔

امامت نص کے بعد بہرحال باقی رہتی ہے

ان لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ امام جعفر الصادق کے بعد ان کے حسبِ نص ان کے صاحبزادے اسماعیل منصب امامت پر فائز ہوئے اور اگرچہ اپنے والد (امام جعفر) کی موجودگی میں وہ وفات پا گئے تھے، لیکن نص کی رو سے باپ کے بعد ان کی امامت باقی رہی۔

اسماعیل سے یہ امامت محمد المکتوم کی طرف منتقل ہو گئی جو ائمۂ مستورین میں سب سے پہلے امام ہیں۔

اور محمد المکتوم کے بعد امامت ان کے بیٹے جعفر المصدق کو ملی، ان کے بعد امامت کا منصب ان کے بیٹے محمد الحبیب کو ملا —— یہ ائمۂ مستورین میں سے آخری امام ہیں۔

المہدی کا ظہور اور اس کے کارنامے

محمد الحبیب کے بعد امامت ان کے بیٹے عبد اللہ المہدی کو ملی، جنھوں نے مغرب (افریقہ) میں حکومت قائم کی۔

پھر ان کے بعد ان کے بیٹوں نے مصر پر بھی قبضہ کر لیا، جو فاطمی خلفاء کے نام

سے مشہور ہوئے [1]

فارس والوں سے اختلاط وامتزاج ابتداء میں اس فرقے کو غیر معمولی مصیبتوں اور آفتوں کا سامنا کرنا پڑا، یہاں تک کہ مفرور ہو کر یہ لوگ فارس پہنچ گئے، جس کا ایک نتیجہ یہ مترتب ہوا کہ قدیم فارس کے افکار و آراء کسی نہ کسی حد تک اس اسلامی فرقے میں داخل ہو گئے۔ پھر ایسے لوگ اس میں اُبھرے جو ذُوْ اَھْوَاء تھے، یعنی خیالات فاسدہ اور مقاصدِ ذمیمہ رکھتے تھے۔

یہ لوگ اپنی ضرورتیں دین کے نام پر پوری کرتے تھے، بعد ازاں رفتہ رفتہ اس فرقے کی رہنمائی انہی لوگوں کے ہاتھ میں آگئی اور یہ اس کے سالارِ کارواں بن گئے۔

دعوتِ اسماعیلیہ خفیہ طریق پر اس فرقے کی دعوت کی تبلیغ کرنے والا پہلا شخص جو تھا وہ ویصان کے نام سے مشہور تھا۔ اس نے داعی کا منصب عبداللہ القداح سے حاصل کیا تھا، اور بلادِ فارس میں اس فرقے کی دعوت و تنظیم میں جوش اور انہماک کے ساتھ مصروف ہو گیا۔

بعد ازاں یہ فیصلہ ہوا کہ اسے دولتِ اسلامیہ کے مرکز میں سرگرمیاں تیز تر شروع کرنی چاہییں، چنانچہ یہ بصرہ آگیا اور یہاں آکر پوشیدہ طور پر دعوت کا سلسلہ شروع کر دیا۔

یہاں یمن کے ایک سربرآوردہ شخص کو یہ اپنی طرف کھینچ لینے میں کامیاب ہو گیا۔ جو مقابرِ اہلِ بیت کی زیارت کے لیے آیا تھا۔

یمن میں دعوتِ اسماعیلی کا آغاز اس نے یمنی شخص کو اپنا ہمنوا بنا کر اس سے فیصلہ کیا کہ اب دعوتِ اہلِ بیت کا سلسلہ یمن میں بھی شروع کر دینا چاہیے، چنانچہ دونوں نے یہ پروگرام طے کیا اور فوراً ہی اس پر عمل درآمد شروع کر دیا۔

مغربِ اقصیٰ میں اسماعیلیہ کی حکومت معاملہ یہیں پہ ختم نہیں ہوا بلکہ القداح نے دو آدمیوں کو مغربِ اقصیٰ کی طرف

---

[1] مقدمہ ابن خلدون۔

بھیج دیا تاکہ وہاں بھی وسعت اور سرگرمی کے ساتھ اس سلسلے کی تبلیغ کی جائے، قداح نے اس موقع پر کہا :

"کھیت کو اچھی طرح جوتو یہاں تک کہ بیج ڈالنے والا آجائے"۔

چنانچہ مغربِ اقصیٰ میں شیعیت کا مسلک تیزی سے پھیلنے لگا، یہاں تک کہ بنو فاطمہ نے افریقہ میں بادشاہانِ اغالبہ سے حکومت چھین لی، پھر مصر پہنچے اور وہاں خلیفہ عباسی کو بے دخل کردیا، یہ تاریخ کے مشہور واقعات ہیں جن کے اعادے کی ضرورت نہیں!

الخوارج

اسلام کا ایک گمراہ، لیکن سرفروش فرقہ

اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ

فرقِ اسلامیہ میں خارجی فرقہ اپنے فکر و اعتقاد کے حفظ و دفاع کے سلسلے میں غیر معمولی شجاعت اور دلیری کا مظہر بنا رہا ہے، یہ لوگ ظاہر لفظ کو پکڑ لیتے تھے، اور پھر جان کی بازی لگا دیتے تھے، ان کا ایک نعرہ یہ تھا

اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ

یعنی، "فرماں روائی صرف خدا کی ہے"۔

اس کو انھوں نے اپنا دین و اصول بنا لیا تھا۔ حضرت علیؓ کو جب دیکھتے یہی نعرہ لگانے لگتے۔

حضرت علیؓ نے جب بار بار ان کا یہ نعرہ سُنا تو فرمایا:

"یہ سچی بات کہتے ہیں لیکن اس سے ان کی مراد حق نہیں باطل ہے، بیشک خدا کے سوا کسی کی فرماں روائی نہیں لیکن یہ لوگ اس سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اللہ کے سوا کوئی سربراہِ عوام میں بھی نہیں حالانکہ ضروری ہے کہ لوگوں کا کوئی سربراہ ہو جس کی حکومت میں نیکوکار اور بدکار سب طرح کے لوگ ہوتے ہیں۔ مومن بھی رہتے ہیں اور کافر بھی۔ یہ امیر دشمن سے لڑتا ہے، مالِ غنیمت جمع کرتا ہے، راستوں کو محفوظ بناتا ہے، امن قائم کرتا ہے، قوی کو ضعیف پر دراز دستی نہیں کرنے دیتا، نیکوکار اس کی حکومت میں راحت پاتے ہیں اور بدکاروں سے

نجات ملتی ہے۔"

ابنِ زبیر کو خوارج نے دھوکا دیا عثمانؓ، علیؓ اور حکام ظالمین سے برأت ان کا شیوہ تھا، یہ چیز ان کے فہم و ادراک پر بُری طرح چھائی ہوئی تھی۔" جو شخص عثمانؓ و علیؓ، طلحہ و زبیر اور ظالمین بنی اُمیہ کے برأت کا اظہار کرے، اسے یہ اپنی جماعت میں شریک کر لیتے تھے اور بعض دوسرے مبادی میں تو اس کے ساتھ تسامح برتتے تھے۔

لیکن ایسا نہ کرنے والے کے ساتھ یہ کسی قسم کی نرمی برتنے کو تیار نہ تھے۔

امویوں کے خلاف جب ابن زبیر نے خروج کیا تو خوارج نے ان کی مدد کی، ان کی نصرت پر قائم رہنے کا وعدہ کیا، ان کی صف میں شریک ہو کر، آمادۂ قتال ہونے پر آمادگی ظاہر کی، لیکن جب معلوم ہُوا کہ ابن زبیر اپنے والد زبیرؓ، طلحہؓ، علیؓ اور عثمانؓ سے برأت کرنے کو تیار نہیں تو ان کا ساتھ ترک کر دیا اور انھیں بے یار و مددگار چھوڑ دیا۔

عمر بن عبدالعزیزؒ کے ساتھ خوارج کا رویّہ خوارج اس بات کو اچھی طرح جانتے تھے بلکہ اس کے مقر تھے کہ عمر ابن عبدالعزیزؒ اپنے اہل خاندان سے اختلاف رکھتے تھے، ان کے ظلم و ستم کے خلاف تھے اور اسے روکنے کی مسلسل کوشش کرتے رہتے تھے، لیکن خوارج پر جوش برأت اتنا طاری تھا کہ ان سے بھی وہ برسر پرخاش رہتے تھے، اس لیے کہ انھوں نے اظہارِ برأت نہیں کیا تھا۔ ان سے اور ایک خارجی سے جو بحث ہوئی تھی وہ اسی لیے نتیجہ خیز ثابت نہ ہوئی، اور یہی چیز خارجیوں کو جماعتِ اسلامیہ میں شامل ہونے سے روکتی رہی۔

خوارج اور فرانس کے انقلابی اپنے چلن میں خوارج ان یعقوبیوں سے بہت زیادہ ملتے جُلتے ہیں، جنھوں نے انقلابِ فرانس کے زمانے میں بد ترین قسم کی ستم آرائی اور سنگ دلی کا مظاہرہ کیا تھا، ان کا نعرہ تھا:

"حُریّت، مساوات، اخوت"

انہی دلفریب الفاظ کی آڑ لے کر انھوں نے بے گناہوں کو قتل کیا، خونِ ناحق بہایا۔

خوارج کا نعرہ تھا:

"افعالِ ظالمین سے برأت"

ان الفاظ کی آڑ لے کر انھوں نے مسلمانوں کا خون بہایا اور بلادِ اسلامیہ کو خونِ مسلمین سے تر بتر

کر دیا۔ ہر جگہ انھوں نے غارت گری کی، خوارج میں اور فرانس کے باغیوں میں شجاعت، دلیری اور بہادری مشترک ہے، اسی طرح ان دونوں میں قتل و غارت کا بے پناہ جذبہ بھی مشترک ہے۔ گستاف بون نے اپنی کتاب "انقلابِ فرانس" میں یعقوبیوں کی جو سرگزشت و جبلت، بہادری اور نافہمی، شجاعت اور تنگ نظری، دلیری اور ظاہر پرستی کے جو واقعات لکھے ہیں، بڑی حد تک وہ خوارج پر بھی صادق اُترتے ہیں۔ آگے چل کر جو مناقشات و حوادث ہم پیش کریں گے، وہ اس دعوے کا ثبوت ہوں گے۔

اندلس کے فدائی عیسائیوں اور خارجیوں میں مماثلت

خوارج کی صرف یہی خصوصیت نہیں تھی کہ وہ غیر معمولی طور پر بہادر اور شجاع تھے یا صرف الفاظ کا ظاہری پہلو دیکھنے کے خوگر تھے، ان کی ایک صفت یہ بھی تھی کہ فدائیت کا جذبہ ان میں کُوٹ کُوٹ کر بھرا ہوا تھا، موت کے انتظار میں بے چین رہتے تھے۔ بغیر کسی قوی سبب کے بھی بڑے بڑے خطرے میں کُود پڑنے کے لیے تیار رہتے تھے۔ اپنے مذہبی عقائد کے لیے ہر وقت مرنے مارنے کو آمادہ رہتے تھے؛ اس معاملے میں خوارج عیسائیوں کے اس فدائی گروہ سے بہت ملتے جلتے تھے جو اندلس میں عرب حکومت کی ماتحتی سے آزاد ہونے کے لیے محض فکرِ فاسد سے متاثر ہو کر بغیر کسی معقول سبب کے موت کو دعوت دیتا رہتا تھا۔

کاؤنٹ ہنری ڈی کاستری نے اس سلسلے میں لکھا ہے:

"عیسائیوں کے اس فدائی گروہ کے افراد محکمۂ قضا تک اس لیے جاتے تھے کہ محمدؐ کو گالی دے کر موت سے ہم آغوش ہوں، یہ لوگ جوق در جوق آتے اور محمدؐ کو گالیاں دیتے رہتے، یہاں تک کہ دربان انھیں پسپا کرتے کرتے تھک جاتے اور قاضی اپنے کانوں کو بہرہ بنا لیتا کہ ان نادانوں کی ہلاکت کا حکم نہ دینا پڑے، مسلمان بھی ان پر ترس کھاتے تھے اور انھیں دیوانہ خیال کرتے تھے۔"

یہی حال خوارج کا تھا۔ یہ بے محابا علیؓ کو اپنے خطبوں میں بلکہ نماز تک میں بُرا بھلا کہتے تھے ان کا خیال تھا کہ یہ طرزِ عمل قربِ الٰہی کا ذریعہ ہے، ان لوگوں نے جب عبداللہ بن خباب کو قتل کیا اور ان کی جاریہ کا پیٹ پھاڑ ڈالا، تو علیؓ نے ان سے کہا:

"خباب کے قاتلوں کو ہمارے حوالے کر دو۔"

خوارج نے جواب دیا:

"خباب کو ہم سب نے قتل کیا ہے۔"

آخر علیؓ کو ان سے مقاتلہ کرنا پڑا جس سے ان کی کمر ٹوٹ گئی، لیکن بقیۃ السیف لوگ ایک لمحے کے لیے بھی اپنے طریقے سے روگرداں نہ ہوئے۔ پوری دلیری اور شجاعت کے ساتھ اپنی دعوت میں مصروف رہے۔ غور سے دیکھیے تو ان خوارج میں اور اندلس کے فدائی عیسائیوں میں کتنی زیادہ مشابہت ہے!

دینداری کے ساتھ گمراہی جہاں تک اسلام سے خلوص اور الفت کا تعلق ہے کوئی شبہ نہیں کہ یہ جذبہ ان میں کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا۔ روایت ہے کہ حضرت علیؓ نے ابن عباسؓ کو ان کے پاس بحث و گفتگو کے لیے بھیجا۔ ابن عباس جب خوارج کے پاس پہنچے تو انھوں نے بڑی آؤ بھگت کی، عزّت و تکریم سے پیش آئے، ابن عباس نے دیکھا ان کے ماتھوں پر طول سجود کے باعث گھٹے پڑے ہوئے ہیں اور ہاتھ اونٹ کے کھر کی طرح سخت ہیں اور پیراہن پسینہ سے شرابور۔[1] غرض ان کا دینی اخلاص شک و شبہ سے بالا ہے، لیکن فہم دین کی کوتاہی نے اخلاص کے باوجود انھیں گمراہ کردیا اور یہ اسلام کے جوہر اور روح کو پامال کرنے لگے، یہ لوگ ایک مسلمان کا خون بہانا جائز سمجھتے تھے، لیکن ایک ذمی کی حفاظتِ جاں کے لیے سینہ سپر ہو جاتے تھے۔

مسلمانوں کا قتل موجب ثواب ابو العباس المبرد نے اپنی کتاب میں لکھا ہے:

"خوارج کے دل چسپ واقعات میں سے ایک یہ ہے کہ ان کی گرفت میں ایک مسلمان اور ایک نصرانی آجاتا تو یہ مسلمان کو قتل کر دیتے اور عیسائی کو ذمی سمجھ کر چھوڑ دیتے۔ عبداللہ بن خباب کی جب ان سے مڈبھیڑ ہوئی تو ان کی گردن میں قرآن لٹک رہا تھا، ان کے ساتھ ان کی بیوی بھی تھیں جو حاملہ تھیں، خارجیوں نے ان سے کہا:

"جو چیز تمھاری گردن میں لٹک رہی ہے اس کا حکم یہ ہے کہ ہم تمھیں قتل کریں"

پھر ان خوارج نے عبداللہ بن خباب سے پوچھا: "ابوبکرؓ و عمرؓ کے بارے میں کیا کہتے ہو؟"

عبداللہ نے جواب دیا:

"ان کے بارے میں کلمۂ خیر کے سوا کیا کہہ سکتا ہوں؟"

خوارج نے پھر سوال کیا:

---

[1] الکامل للمبرد ج ۲، ص ۱۴۳

"تحکیم سے پہلے علیؓ اور خلافت کے ابتدائی دور میں عثمانؓ کیسے تھے؟"

عبداللہ نے جواب دیا:

"بہت اچھے۔"

خوارج نے پوچھا:

"تحکیم کے بارے میں تمھاری رائے کیا ہے؟"

عبداللہ نے جواب دیا:

"میری رائے یہ ہے کہ علیؓ تم سے زیادہ کتابِ الٰہی کو جانتے تھے، تم سے زیادہ وہ نیکوکار، دین کے حامی، نگہبان اور صاحبِ بصیرت و فراست تھے۔"

خوارج نے کہا:

"تم سچائی کی پیروی نہیں کرتے، لوگوں کے بھاری بھر کم ناموں کی پیروی کرتے ہو۔"

یہ کہہ کر عبداللہ بن خباب کو پکڑ کر نہر کے کنارے لے گئے، یہیں انھیں ذبح کر دیا، یہاں اپنے کھجور کے درخت کے پاس ایک نصرانی کھڑا تھا، اس نے کچھ کھجوریں پیش کیں اور کہا:

"یہ قبول کر لیجیے۔"

خوارج نے کہا:

"خدا کی قسم ہم یہ کھجوریں اس صورت میں قبول کر سکتے ہیں کہ ہم سے ان کی قیمت لے لو۔"

نصرانی نے جواب دیا:

"کتنی عجیب بات ہے کہ عبداللہ بن خباب جیسے آدمی کو تو تم نے قتل کر دیا اور مجھ سے کھجوریں بھی نہیں لے سکتے!"

خوارج کی تشدّد پسندی

خوارج کی اس ذہنیت کا کیا سبب تھا؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خوارج کی اکثریت بادیہ نشین تھی۔ شہر میں رہنے والے بہت کم تھے، یہ لوگ فقر و افلاس کی زندگی گزار رہے تھے، اسلام سے قبل یہ سخت تکالیف میں مبتلا رہے تھے، پھر ظہورِ اسلام کے بعد بھی ان کی مادی حالت کچھ زیادہ بہتر نہ ہوئی۔ کیوں کہ ان کی اکثریت بدستور بادیہ نشین رہی، ان کی زندگی سخت کوشی اور صعوبت پر مشتمل تھی، انھوں نے اسلام قبول کیا اور اسلامی فکر کی سادگی انھیں پسند آ گئی، تاہم ان کے تصورات کا دائرہ تنگ رہا، علم سے بھی انھیں کوئی دلچسپی نہ تھی۔ لہٰذا ان کا ایمان اگرچہ پختہ تھا لیکن ضیقِ تصوّر نے انھیں متعصب

بنا دیا، یہ لوگ کم عقل تھے۔

جب انسان کے دل میں ایمان گھر بنا لیتا ہے تو وہ دنیاوی رغبتوں سے بیزار ہو جاتا ہے۔ لذائذِ دنیا اس کا دامن اپنی طرف نہیں کھینچ سکتیں اور حیاتِ ابدی پر اس کی ساری توجہ مرکوز ہو جاتی ہے، جنت کی نعمتیں اس کا منتہائے نظر بن جاتی ہیں اور ان چیزوں سے نفرت کرنے لگتا ہے جو بدبختی اور جہنم کی طرف لے جاتی ہیں، خوارج کی معیشت غصّے، سنگ دلی، اور ظلم و تشدد پر مبنی تھی، اگر انھوں نے سکون کی زندگی بسر کی ہوتی اور کسی حد تک بھی دنیاوی نعمتوں سے بہرہ یاب ہوئے ہوتے تو ان کی اس سختی میں لچک پیدا ہو جاتی اور ان کی پیوست میں طراوت کی جھلک نظر آجاتی اور ان کی حدت بھی کم پڑ جاتی۔

راوی کہتا ہے کہ زیاد بن امیہ کو اطلاع ملی:

"ابو الخیر کنیت کا ایک آدمی بڑا جری اور نڈر ہے مگر وہ خوارج میں شامل ہو گیا ہے۔"

زیاد نے اس کو اپنے پاس بلایا اور ایک علاقے کا حاکم بنا دیا اور اس کا مشاہرہ چار ہزار درہم ماہوار مقرر کیا اور پھر سالانہ ایک لاکھ درہم دینا منظور کیا۔ چنانچہ ابو الخیر کہا کرتا تھا:

"اطاعت گزاری سے بہتر میری نظر سے کوئی چیز نہیں گزری۔"[1]

اس واقعے سے صاف پتہ چلتا ہے کہ حالات بدل جانے پر اس آدمی کی طبیعت میں کتنا بڑا انقلاب رونما ہوا۔

دینی اخلاص لیکن مبنی بر خلاف ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ علیؓ اور معاویہ کے خلاف خوارج نے جو خروج کیا تھا، زیادہ تر دینی اخلاص پر مبنی تھا، لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ خروج کے اسباب میں دینی جذبے کے علاوہ بھی کچھ جذبات تھے اور ان کو سب سے بڑا محرک قرار دیا جائے تو کوئی مبالغہ نہ ہوگا۔ خوارج قریش سے ایک قسم کا بغض رکھتے تھے، اس لیے کہ خلافت اب انہی کے پاس تھی اور دوسرے لوگ اس سے بالکل محروم ہو گئے تھے، اس کی دلیل یہ ہے کہ خوارج قبائل ربیعہ سے متعلق تھے اور ان کے اور قبائل مضر کے درمیان عرصۂ دراز سے دشمنی چلی آ رہی تھی۔ اسلام نے اس گرما گرمی کو تو کم کر دیا لیکن ختم نہ کر سکا، اس کے آثار نہاں خانۂ دل میں پوشیدہ رہ گئے جو ہر آن مشتعل ہوتے

---

[1] الکامل للمبرد

رہتے تھے اور غیر محسوس طور پر ہیجان پیدا کرتے تھے، چنانچہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ خارجیوں کی بہت بڑی تعداد نے ——— جو ربیعہ سے متعلق تھے ——— جب دیکھا خلافت مضر کے حصے میں آگئی ہے تو وہ ان کی حاکمیت اور اقتدار سے کنارہ کش ہونے لگے۔ اس بیزاری کی تہ میں جو جذبہ ——— قبیلوی عصبیت ——— موجزن تھا وہ اتنا غیر محسوس تھا کہ اس کا شعور وہ خود بھی نہ کر سکے اور اسی خوش فہمی میں رہے کہ ان کی یہ سرگرمیاں محض دینی جذبے پر مشتمل ہیں، ان کا سبب اسلامی خلوص ہے یا پھر رضائے الٰہی جس کے لیے لڑتے مرتے رہتے تھے۔

ساتھ ہی ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ سب کی یہ کیفیت نہ تھی؛ ایسے لوگ بھی تھے، جن کا جذبۂ اسلام بالکل خالص اور کسی قسم کے شک و شبہہ سے بالا تھا۔ اس جذبے میں کسی قسم کی ملاوٹ نہ تھی اور اسی نے انھیں خروج پر اکسایا، ویسے دل کے ظاہر و باطن کو خدا ہی بہتر جانتا ہے۔

خوارج مساواتِ اسلامی پر عمل پیرا نہ تھے خارجیوں کے بارے میں ایک اور امر بھی قابلِ غور ہے۔

خوارج زیادہ تر عرب تھے اور موالی (آزاد کردہ غلام) ان میں نہ ہونے کے برابر تھے، اگرچہ استحقاقِ خلافت کے سلسلے میں ان کی رائے تھی کہ موالی بھی پوری مساوات کے ساتھ خلافت کے حقدار ہیں بشرطیکہ ان میں خلافت کے شروط موجود ہوں کیوں کہ وہ کہتے تھے کہ خلافت کا منصب عرب کے کسی خاص خاندان کے ساتھ مختص نہیں ہے (جیسے قریش)، نہ ہی کوئی مخصوص قبیلہ اس کا اجارہ دار ہو سکتا ہے، بلکہ ان کے نزدیک تو کسی کے ساتھ بھی مختص نہیں کہ کوئی خاص فریق اس کا حق دار ہوتا، اس کا نتیجہ تو یہ ہوتا کہ موالی خوارج کے گروہ میں زیادہ سے زیادہ تعداد میں شامل ہوتے لیکن ایسا نہیں تھا۔

وجہ یہ تھی کہ خوارج موالیوں کو نفرت اور حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے، اور ان سے تحقیر آمیز سلوک کرتے تھے۔

ابن ابی الحدید راوی ہیں:

"ایک خارجی عورت سے کسی موالی نے شادی کر لی، جب خوارج کو معلوم ہوا تو بے اختیار کہہ اٹھے:

"اس سانحے نے ہمیں رسوا کر دیا۔"

خارجیوں کا فرقۂ یزیدیہ: اگرچہ خارجیوں کی جماعت میں موالی بہت کم تھے، لیکن بعض خارجی

فرقے ایسے بھی تھے جن میں یہ بہت باثر تھے۔ چنانچہ "یزیدیہ"[1] کا عقیدہ تھا کہ عجم میں اللہ تعالیٰ ایک رسول مبعوث کرے گا جو صاحبِ کتاب ہوگا، وہ شریعتِ محمدی کو منسوخ کرے گا، اور شریعتِ میمونیہ[2] کو بھی باطل کر دے گا، ان کے نزدیک اولاد کی بیٹیوں سے نکاح جائز تھا[3]۔ بھائیوں اور بہنوں کی اولاد سے بھی شادی کو مباح سمجھتے تھے[4]۔

یہ سراسر کافرانہ عقائد و تفکیر فارس سے بھی متاثر معلوم ہوتے ہیں، اس لیے کہ فارس کے مجوسی ایک نبی کے منتظر تھے جو خاکِ عجم سے عنقریب ظاہر ہوگا، وہ مذکورہ بالا رشتے جائز تصور کرتے تھے۔

مندرجہ بالا حقائق سے خارجیوں کی فہم و فراست واضح ہو گئی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ لوگ سطحی قسم کے خیالات و افکار کے مالک تھے۔ قریش سے متنفر تھے، قبائلِ مضر سے خاص طور پر انھیں چڑ تھی اور خود بھی قبائلی عصبیت کا شکار تھے۔

خارجیوں کے سیاسی و مذہبی نظریات اب ہم ان کے کچھ خاص قسم کے نظریات پر روشنی ڈال رہے ہیں۔

ان کا عقیدہ تھا:

(۱) ــــــ خلیفہ کا تقرر آزاد اور غیر جانبدار رائے شماری سے ہو جس میں تمام مسلمان حصہ لیں۔

(۲) ــــــ خلیفہ صرف اس صورت میں اس منصب پر فائز رہے کہ انصاف کرے اور احکامِ شریعت نافذ کرتا رہے اور کسی قسم کا گناہ اس سے سرزد نہ ہو، اگر ان فرائض کی بجا آوری میں کوتاہی کا مرتکب ہو تو نہ صرف یہ کہ اس کو معزول کر دیا جائے، بلکہ اس کی گردن مار دینا واجب ہے۔

---

[1] یہ لوگ یزید بن ابی انیسہ خارجی کے پیرو تھے۔

[2] یہ لوگ میمون العجزی کی اتباع کرتے تھے۔ یہ نجدات سے نکل کر سجستان میں آباد ہو گئے تھے چنانچہ فارسی اثر ان پر غالب آگیا۔

[3] الفرق بین الفِرَق (بغدادی)

[4] " " "

(۳) —— منصب خلافت عرب کے کسی خاندان کے ساتھ مختص نہیں ہے۔

(۴) —— نہ قریش اس کے حقدار ہیں جیسا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں۔

(۵) —— بلکہ قریش میں سے تو کوئی خلیفہ ہونا ہی نہیں چاہیے۔

(۶) —— یہ بھی غلط ہے کہ عرب ہی اس منصب کے حقدار ہیں اور عجم میں سے کوئی خلیفہ نہیں بن سکتا، بلکہ خلیفہ ہونے کا حق ہر مسلمان کو پہنچتا ہے۔

(۷) —— بلکہ ترجیح اس کو ہے کہ خلیفہ غیر قریش ہوتا کہ اگر راہِ راست سے ہٹ جائے اور خلافِ شرع باتیں کرنے لگے تو اسے اس منصب سے الگ کرنے میں یا قتل کرنے میں دقت نہ ہو۔

(۸) —— اور اس میں یہ مصلحت ہے کہ غیر قریشی خلیفہ کو اس منصب سے الگ کرنے یا قتل کرنے کی صورت میں قبائلی عصبیت روک نہیں بن سکے گی، نہ ہی خاندانی اثر رکاوٹ پیدا کر سکے گا، اس لیے کہ غیر قریشی خلیفہ کو صرف آسمان کا سایہ ہی پناہ دے سکے گا۔

(۹) اس نظریے کے ماتحت خوارج نے اپنا پہلا خلیفہ عبداللہ بن وہب الراسبی کو مقرر کیا جو غیر قریشی اور اس کو امیر المومنین کے لقب سے نوازا۔

خوارج کی ناکامی کا اصل سبب خوارج کے یہ گمراہ کُن نظریات بظاہر اتنے پُرکشش تھے کہ تمام مسلمانوں کو انھیں قبول کر لینا چاہیے تھا، لیکن مندرجہ ذیل باتوں نے اس راستے میں بہت بڑی رکاوٹ پیدا کر دی۔

(۱) —— خارجی، موالیوں کو نفرت و حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے۔

(۲) —— مسلمان کا قتل ان کے نزدیک جائز تھا۔

(۳) —— مسلمانوں کی عورتوں اور بچوں کو قید کر لیتے تھے اور ان کو غلام بنا لیتے تھے۔

(۴) —— علیؓ کے ایمان پر طعن کرتے تھے۔

(۵) —— اہل بیتِ نبوت کے بیشتر افراد کے ایمان پر بھی یہ لوگ طعن کرتے تھے۔

یہی باتیں تھیں جو ان کے اور لوگوں کے دلوں کے راستے میں رکاوٹ ثابت ہوئیں اور مسلمان ان کی طرف ملتفت نہ ہوئے۔

خارجیوں کا ایک فرقہ نجدات ایک خارجی فرقہ "نجدات" یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ نہ کسی امام کی ضرورت ہے نہ خلیفہ کی۔ ہمیں اپنے معاشرے

کو اس طرح بنانا چاہیے کہ لوگ اپنے معاملات خود ہی طے کر لیا کریں، لیکن اگر کسی وجہ سے ایسا ممکن نہ ہو تو کسی کو امام بنا لینے میں بھی کوئی حرج نہیں۔

وہ اپنے مندرجہ ذیل عقیدے پر سختی کے ساتھ قائم تھے:

(۱) شرعی طور پر امام بنانا واجب نہیں۔

(۲) لیکن اگر حالات کا تقاضا ہو تو ایسا کرنا بھی جائز ہے۔ یعنی ان دونوں صورتوں میں سے واجب کوئی بھی نہیں ہے۔

خارجیوں کا مسلمہ مسلک

گناہ گاروں کو کافر قرار دے دینا خارجیوں کا مسلمہ مسلک تھا، گناہ چاہے غلطی سے ہوا ہو یا کسی غلط فہمی کی بنا پر، خطائے اجتہادی سے یا جان بوجھ کر، ان کے نزدیک ہر گناہ گار کافر تھا، اسی لیے تحکیم کے معاملے میں انھوں نے علیؓ کو کافر قرار دے دیا، حالانکہ تحکیم کے سلسلے میں علیؓ کی یہ شرط تھی کہ اگر وہ قرآن سے مطابقت رکھتی ہوگی تو قابلِ قبول ہوگی ورنہ نہیں، لیکن کسی مجتہد کو وہ یہ حق ہی نہیں دیتے تھے کہ اس سے کوئی غلطی ہو۔ چونکہ ان کے نزدیک تحکیم صحیح نہیں تھی، اس لیے علیؓ پر کفر کا فتویٰ صادر کر کے انھیں مفسد اور بے دین قرار دے دیا۔

طلحہؓ، زبیرؓ اور عثمانؓ اور دیگر صحابہؓ کے سلسلے میں بھی انھوں نے ایسا ہی رویہ اختیار کیا۔ اگرچہ یہ لوگ صرف فروعات میں خوارج سے اختلاف رکھتے تھے، مگر پھر بھی کفر کے فتوے سے نہ بچے، خطائے اجتہادی تو ان کے نزدیک کفر کا موجب تھی ہی۔

ابن ابی الحدید نے بہت سی مثالوں سے ان لوگوں کا رد کیا ہے، لیکن یہ مسئلہ اس قدر واضح اور بیّن ہے کہ ان کے رد کی ضرورت ہی ہم نہیں محسوس کرتے، اتنا کافی ہے کہ خارجیوں کے عقائد بیان کر دیے جائیں تاکہ ان کے دلائل اور اندازِ فکر کا پتہ چل جائے، اس سے معلوم ہو جائے گا کہ کتنی معمولی باتوں پر یہ کفر کا فتویٰ دے دیتے تھے، یہ لوگ کسی بات کی تہہ تک پہنچنے کی ضرورت ہی محسوس نہ کرتے تھے اور یہ اس لیے کہ زیرِ بحث مسئلے کے مختلف گوشوں کو قابلِ التفات ہی نہ سمجھتے تھے۔

خارجیوں کی تکفیر کے اسباب

مثال کے طور پر قرآن میں اللہ تعالیٰ کا حکم ہے:

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَنْ

كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ ۝

یعنی: بشرطِ استطاعت حج فرض ہے اللہ تعالیٰ کی طرف سے اور جس نے کفر کیا تو اللہ سارے جہان سے مستغنی ہے۔

اس آیت سے خوارج نے یہ سمجھ لیا کہ تارکِ حج کافر ہے۔ دلیل یہ ہے کہ تارکِ حج گناہِ کبیرہ کا مرتکب ہے، اور گناہِ کبیرہ ان کے نزدیک موجب کفر ہے۔

اسی طرح مندرجہ ذیل آیت میں فرماتا ہے:

وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰٓئِكَ هُمُ الْكَافِرُوْنَ ۝

یعنی: جو شخص منزل من اللہ فرمان کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو ایسے لوگ کافر ہیں۔

اس آیت سے خارجیوں نے یہ اخذ کیا کہ خدائی فیصلے کے خلاف فیصلہ کرنے والا ہر شخص کافرِ مطلق ہے۔

قرآن مجید کی آیت ہے:

يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهٌ وَّتَسْوَدُّ وُجُوْهٌ فَأَمَّا الَّذِيْنَ اسْوَدَّتْ وُجُوْهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ فَذُوْقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُوْنَ ۝

یعنی: جس (قیامت کے) روز کچھ لوگوں کے چہرے سفید ہوں گے اور کچھ روسیاہ ہوں گے جو روسیاہ ہوں گے (ان سے سوال کیا جائے گا) کیا تم ہی وہ لوگ ہو جو ایمان لانے کے بعد کافر ہو گئے تھے؟ اب وہ عذاب چکھو جس کا تمہیں انکار تھا۔

اس سے خوارج نے یہ نتیجہ نکالا کہ فاسق کا چہرہ سفید نہیں ہو سکتا، لہٰذا وہ روسیاہ ہو گا اور بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُوْنَ کے تحت کافر ٹھہرا۔

اسی طرح قرآن کریم کی آیت ہے:

وَلٰكِنَّ الظَّالِمِيْنَ بِآيَاتِ اللّٰهِ يَجْحَدُوْنَ ۝

یعنی: اللہ تعالیٰ کی آیات کے بارے میں یہ ظالم لوگ جھگڑا کرتے ہیں۔

خارجیوں نے نتیجہ نکالا کہ جاحد ظالم ہے؛ ظلم صفتِ کافر ہے، اس لیے جاحد کافر ٹھہرا۔

خوارج کے ان تمام دلائل سے ثابت ہوا کہ کتنی سطحی نظر سے یہ لوگ نصوصِ ظاہر کو دیکھتے تھے، اور نصوص کے اسرار و غوامض سے یہ اس قدر محروم تھے کہ بات کی تہ تک پہنچنے کی کوشش

ہی نہ کرتے تھے۔

حضرت علیؓ کا ردِ خوارج کے دعاوی کا حضرت علیؓ نے اپنے زمانے کے خارجیوں کے مفروضات کو زوردار طریقے سے رد کیا ہے، چنانچہ ایک موقع پر خوارج کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں[1]:

"اگر تم سمجھتے ہو کہ میں برسرِ غلط ہوں تو میری بے راہ روی کی سزا تمام مسلمانوں کو کیوں دیتے ہو؟ میری خطا پر ان سے کیوں مواخذہ کرتے ہو؟ میرے گناہ پر ان کی کیوں تکفیر کرتے ہو؟

تم نے اپنے کندھوں سے تلواریں لٹکا رکھی ہیں اور جا و بے جا انھیں بے نیام کر لیتے ہو۔ تم نہیں دیکھتے کہ کون گناہگار ہے اور کون بے گناہ ہے، دونوں کو ایک ہی درجہ میں شمار کرتے ہو۔

تمھیں اچھی طرح معلوم ہے کہ شادی شدہ زانی کو رسول اللہؐ نے سنگسار کیا، پھر اس کی نمازِ جنازہ بھی خود ہی پڑھائی اور اس کے گھر والوں کو اس کے مال کا وارث بتایا۔ رسول اللہؐ نے قاتل کو معاف نہیں کیا، لیکن اس کے اہلِ خانہ کو اس کی میراث سے محروم نہیں ہونے دیا۔ رسول اللہؐ نے چور کے ہاتھ بھی کاٹے اور غیر شادی شدہ زانی کو کوڑے بھی لگوائے، لیکن اس کے ساتھ ہی دونوں کو مالِ فَے (مالِ غنیمت) سے حصہ بھی دیا۔ آپؐ نے گناہ گاروں کا فیصلہ قرآن کے مطابق کیا لیکن اسلام نے مسلمانوں کو جو حصہ دیا ہے، ان گناہگاروں کو اس حق سے بھی محروم نہیں کیا، نہ ہی ان کو دائرۂ اسلام سے خارج کیا۔

خوارج کا قبولِ حق سے گریز علیؓ کے اس مدلّل اور مبرہن کلام کا ان خوارج پر کوئی اثر نہ ہوا، چنانچہ اب آپ نے کلامِ الٰہی کے بجائے عملِ رسولؐ سے دلیل پیش کی، کیونکہ قرآن کی تاویل تو ممکن ہے، لیکن عملِ رسولؐ کی کوئی تاویل نہیں ہو سکتی، مگر اس کے باوجود خوارج اپنی ہٹ دھرمی پر قائم رہے، اور ان کی تنگ نظری میں کوئی وسعت پیدا نہ ہو سکی، وہ صرف جزئیات و سطحیات پر قائم رہے اور جزئیات کی پیروی سے گمراہی کے سوا کچھ حاصل نہیں

---

[1] ملخص من شرح نہج البلاغہ لابن ابی الحدید ج ۲ ص ۲۰۷ ، ۲۰۸ -

ہوتا، کیوں کہ تنگ نظر نہیں جا سکتی اور اک حق کی موجب تو صرف نظر کلی ہی ہر جہت سے ہو سکتی ہے، جس سے لوگ محروم تھے۔

خوارج میں تفرقہ کے اسباب خوارج آپس میں متحد نہ رہ سکے اور چھوٹی چھوٹی باتوں پر ان میں باہمی اختلاف رونما ہو گیا، ان کی شکستوں کی ایک وجہ یہ بھی ہے:

مہلب بن ابی صفرہ نے اموی عہد حکومت میں ان خوارج کے شر سے مسلمانوں کو بچانے کے لیے ان میں اختلاف پیدا کر دیا تاکہ یہ آپس میں دست و گریباں ہو جائیں، ان کی قوت پارہ پارہ ہو جائے اور ان کی سختی کم ہو جائے۔ جب اسے کوئی تدبیر سجھ نہ آئی جس سے ان میں اختلاف پیدا ہوتا تو اس نے ایک اور جال پھینکا، چنانچہ ابن ابی الحدید اس کہانی کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

" خارجیوں کے فرقہ ازارقہ میں ایک آہن گر تھا جو زہر آلود تیر بناتا تھا، خوارج انہی تیروں کی بوچھار اصحاب مہلب پر کیا کرتے تھے، جب یہ معاملہ مہلب کے سامنے پیش ہوا تو اس نے کہا:

اس کا تدارک میں کرتا ہوں۔"

یہ کہہ کر اس نے اپنے ایک آدمی کو ایک خط دیا اور ساتھ ہی ایک ہزار درہم بھی اور اس کو قطری بن الفجاءۃ کے لشکر میں بھیج دیا اور ہدایت کی:

" یہ خط اور درہم آنکھ بچا کر دشمن کے لشکر میں پھینک آؤ اور اپنے بچاؤ کا خیال رکھنا۔"

وہ آدمی حکم کی تعمیل میں چل دیا۔

اس خط میں یہ عبارت درج تھی:

" امابعد!

آپ کے تیر مجھے مل گئے ہیں اور اس کے عوض ایک ہزار درہم ارسال کر رہا ہوں، یہ رقم قبول کیجیے اور جتنی تعداد میں زہر آلود تیر آپ بنا سکیں مجھے بھیج دیجیے۔"

یہ خط لشکر کے ایک آدمی کو ملا، اس نے اپنے سردار قطری کی خدمت میں دونوں چیزیں پیش کر دیں، قطری نے اس آہن گر کو بلا کر پوچھا:

" یہ کیسا خط ہے؟"

وہ بولا:

" مجھے نہیں معلوم!

قطری نے دوسرا سوال کیا:

"یہ درہم کیسے ہیں؟"

اس نے جواب دیا:

"میں نہیں جانتا۔"

قطری نے حکم دیا:

"اس کو قتل کر دو۔"

فوراً حکم کی تعمیل ہوئی۔

یہ خبر سُن کر بنو قیس بن ثعلبہ کا ایک آدمی عبداللہ نامی آیا اور اس نے قطری سے کہا:

"تم نے ایک آدمی کو کسی دلیل اور ثبوت کے بغیر کیوں قتل کیا؟"

قطری نے جواب دیا:

"کسی شخص کو مفادِ عامہ کے لیے قتل کر دینا کوئی بُری بات نہیں اور امام کو یہ حق ہے کہ جو بہتر سمجھے کرے، رعیّت کو اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں۔"

اگرچہ یہ بات عبداللہ کو بہت گراں گزری لیکن وہ جماعت سے علٰحدہ نہ ہوا، جب مہلّب کو اس واقعہ کا علم ہوا تو اس نے خوارج میں ایک عیسائی بھیجا اور ایک نئی چال چلی۔ عیسائی سے کہا:

"جب تم قطری کے سامنے جاؤ تو سجدے میں گر پڑنا، وہ روکے تو کہنا، میں تو آپ کو سجدہ کرتا ہوں۔"

اس عیسائی نے ویسا ہی کیا، جب قطری نے اس کو سجدے میں دیکھا تو کہا:

"سجدے کے لائق صرف خدا کی ذات ہے۔"

نصرانی بولا:

"میں تو صرف آپ کو سجدہ کرتا ہوں۔"

ایک خارجی نے قطری سے کہا:

"یہ خدا کے بجائے آپ کو سجدہ کر رہا ہے۔"

پھر اس نے قرآن کی یہ آیت پڑھی:

اِنَّکُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِہٖ حَصَبُ جَھَنَّمَ اَنْتُمْ لَھَا وَارِدُوْنَ

قطری نے جواب دیا:

"عیسائی حضرت عیسیٰ کی پرستش کرتے ہیں، لیکن اس سے ان کو کیا ضرر پہنچ سکتا ہے۔"

یہ سن کر اس خارجی نے اس عیسائی کو قتل کر دیا۔ یہ بات قطری کو پسند نہ آئی اور اس کی یہ ناگواری دوسرے خارجیوں نے ناپسند کی۔

خوارج کے اختلافِ باہمی کے نتائج یوں خوارج میں اختلاف پیدا ہو گیا جو بڑھتا ہی گیا، یہاں تک کہ قطری اصطخر کی حدود میں پہنچ گیا۔[1]

اس واقعے سے پتہ چلتا ہے کہ پہلے سپہ دار مہلب نے کس حکمتِ عملی سے خوارج میں ان کی کم عقلی اور ضعفِ رائے کے سبب اختلاف اور نفاق کی آگ بھڑکا دی اور کتنے آسان طریقے سے ان بے شعور اور بے سمجھ خارجیوں کو ایک دوسرے سے دست و گریباں کر دیا۔

اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ کمزور پڑ گئے اور ان میں دشمن کی قوت کا مقابلہ کرنے کی سکت باقی نہ رہی۔

اس کامیاب چال کا نتیجہ یہ ہوا کہ خارجی کئی گروہوں میں بٹ گئے اور ان میں متعدد فرقے پیدا ہو گئے، اب ہم خوارج کے چند خاص فرقوں کا ان کے سرداروں سمیت ذکر کریں گے۔

---

[1] شرح نہج البلاغہ ج ۱، ص ۲۶۹۔

الازارقہ

خارجی فرقوں میں کثرتِ تعداد اور جوش و خروش کے اعتبار سے یہ فرقہ سب سے بڑا تھا۔ یہ لوگ قبائل ربیعہ کے خاندان بنو حنیفہ کے ایک فرد نافع بن الازرق کی اتّباع کرتے تھے۔

ازارقہ نے نافع کی قیادت میں بنی امیّہ اور ابن زبیر کے خلاف پورے اُنتیس سال سے نہایت بہادری اور پامردی سے لڑائی کی۔

جب نافع لڑائی کے دوران مارا گیا تو نافع بن عبداللہ قائد مقرر ہوا اور اس کے بعد قطری بن فجاۃ سردار مقرر ہوا۔

چونکہ اب عام لوگ ان کے کشت و خون اور ظلم و تشدّد سے متنفّر ہو گئے تھے، لہٰذا قطری کے عہد میں یہ فرقہ رو بہ زوال ہو گیا اور خوارج اب آپس کے اختلافات میں اُلجھ کر ایک دوسرے کی گردن کاٹنے لگے۔ اسی لیے ہر معرکے میں اب انھیں شکست ہوتی تھی اور مسلسل ہزیمتوں کی وجہ سے قطری کے بعد اس فرقے کا گویا خاتمہ ہی ہو گیا۔

چند اضافوں کے ساتھ یہ فرقہ بھی وہی عقائد رکھتا تھا جو عام خوارج کے تھے مثلاً:

۱ - خوارج کے مخالف سب مسلمان مشرک ہیں۔

۲ - خارجیوں سے اختلاف رکھنے والے تمام لوگ مشرک ہیں۔

۳ - لڑائی سے پس و پیش کرنے والے خوارج بھی مشرک ہیں۔

۴ - مخالفینِ خوارج کی اولاد بھی مشرک ہے اور وہ ہمیشہ جہنم میں رہے گی۔

۵ — خوارج سے اختلاف رکھنے والے مسلمانوں کے شہر دارالحرب کی طرح ہیں۔ یعنی لوٹ مار کے وقت ان کے بچّوں اور عورتوں کو قیدی اور غلام و لونڈی بنا لینا جائز ہے۔

۶ — چونکہ قرآن میں زانی کو سنگسار کرنے کا کوئی حکم نہیں، لہٰذا یہ سزا ساقط۔

۷ — پاکباز مردوں پر تہمت لگانے والوں کی حد ساقط، لیکن عفیف عورتوں پر تہمت لگانے والوں پر حد واجب۔

۸ — صغیرہ و کبیرہ گناہ کے مرتکب انبیاء بھی ہو سکتے ہیں۔

النّجدات

یہ لوگ نجدہ بن عویمر الحنفی کے متّبع تھے، بہت سے مسائل ہیں یہ لوگ فرقۂ ازارقہ سے اختلاف رکھتے تھے۔ چند موٹی موٹی باتیں جو اس فرقے میں پائی جاتی تھیں، ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

۱۔ جنگ میں شامل نہ ہونے والے خارجی کو کافر نہیں قرار دیتے تھے۔

۲۔ مسلمان بچوں کا قتل جائز نہیں سمجھتے تھے۔

۳۔ ان کے نزدیک امام قائم کرنا واجب تھا۔

۴۔ تقیہ جائز سمجھتے تھے جو نافع (ازارقہ) کے ہاں ناجائز تھا۔

یمن میں ان لوگوں کی کثرت تھی۔ شروع میں اس جماعت کا رہنما اور پیشوا ابو طالوت الخارجی نامی ایک آدمی تھا، پھر انھوں نے نجدہ کی بیعت کر لی۔ یہ ۶۶ھ کا واقعہ ہے۔ نجدہ کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے بعد یہ لوگ خوب پھلے پھولے اور مسلسل کامیاب و کامران ہوتے رہے۔ چنانچہ بہت جلد بحرین، عمّان، حضرموت، یمن اور طائف پر ان لوگوں کا تسلّط ہو گیا اور ان شہروں پر ان کا جھنڈا لہرانے لگا۔

لیکن یہ کامیابی ان کو زیادہ راس نہ آئی، کیوں کہ کئی امور میں جماعت کے قائد نجدہ سے ان کا اختلاف ہو گیا اور اس اختلاف نے خطرناک صورت اختیار کر لی۔ نجدہ سے شکایت کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اس نے اپنے لڑکے کو ایک لشکر کا سپہ سالار بنا کر بھیجا، اس لشکر نے مسلمان عورتوں کو قید کر کے انھیں لونڈی بنا لیا اور مالِ غنیمت کو تقسیم سے پہلے ہی صرف کرنا شروع کر دیا۔ بجائے اس کے کہ نجدہ ان لوگوں کو سزا دیتا یا تنبیہ کرتا، اس نے ان کو کچھ بھی نہ کہا اور معاف کر دیا۔

اس فرقے کے لوگوں کو اپنے سردار نجدہ سے ایک شکایت یہ بھی تھی کہ اس نے اپنے آدمیوں کو جو مجرم تھے، نوازا اور ان کو عہدے بخش دیے۔ اس نے کہا:

"میں خدا سے امیدوار ہوں کہ وہ انھیں معاف کر دے گا اور اگر انھیں کوئی سزا دی بھی تو وہ دوزخ کی سزا نہ ہو گی بلکہ کوئی تھوڑی بہت سزا دے کر انھیں جنّت میں داخل کر دے گا۔"

اہل فرقہ کو اپنے سردار نجدہ سے ایک اور زبردست شکایت یہ تھی کہ اس نے ایک مرتبہ دو لشکر برّی اور بحری مہم پر روانہ کیے لیکن ان کے ساتھ برابر کا سلوک نہ کیا۔ جو لوگ برّی مہم پر گئے تھے، ان کو تو خوب انعام و اکرام سے نوازا لیکن جو بحری معرکہ سر کرنے گئے تھے ان کو بہت کم دیا۔

ان اختلافات کے نتیجے میں یہ فرقہ تین حصّوں میں بٹ گیا:

پہلا گروہ عطیہ بن اسود الحنفی کی رہنمائی میں سجستان چل دیا اور وہیں مقیم ہو گیا۔

دوسرا مسلح ہو کر نجدہ کے مقابلے میں آیا، زوردار مقابلہ ہوا اور نجدہ مارا گیا۔

تیسرے گروہ نے نجدہ کی کوتاہیوں اور خامیوں سے درگزر کیا، اور اسے سزا و عقوبت کا مستحق نہ گردانا، بلکہ اس کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کیا۔

نجدہ کے بعد ابو فدیک اس فرقے کا امیر مقرر ہوا، عبدالملک بن مروان نے اس فرقے کے استیصال کی غرض سے ایک لشکر بھیجا جس نے ان کو نیست و نابود کر دیا۔ ابو فدیک کو قتل کر کے اس کا سر عبدالملک کے پاس بھیج دیا گیا اور یوں وہ صفحۂ ہستی سے مٹ گیا۔

الصفریہ

اس فرقے کے لوگ زیاد بن الاصفریہ کے متبع تھے۔ ازارقہ کے مقابلے میں ان کے خیالات ونظریات زیادہ ظالمانہ اور متشددانہ تھے، بہت سے نظریات میں یہ لوگ ازارقہ سے اختلاف رکھتے تھے اور یہ اختلاف بنیادی اور اساسی تھا۔

صفریہ اور ازارقہ میں جو فکر و نظر کا اختلاف تھا اس کا اندازہ ذیل کے عقاید سے ہوگا، جو صفریہ میں پائے جاتے تھے:

(۱) گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر نہیں۔

(۲) مرتکب گناہ کبیرہ کو مشرک نہیں کہا جا سکتا۔

(۳) جن گناہوں کی خدا تعالیٰ نے قرآن میں سزا مقرر کی ہے ان کا مرتکب صرف گناہ گار ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے خود اس کو یہی نام دیا ہے مثلاً سارق اور زانی وغیرہ۔

(۴) البتہ جن گناہوں کی خدا نے قرآن میں کوئی سزا مقرر نہیں کی، ان کا مرتکب بیشک کافر ہے۔

(۵) بعض صفریہ کہتے تھے کہ گناہ گار کو اگر حاکم سزا دے دے تو پھر وہ کافر نہیں رہتا۔

اس فرقے میں ایک شخص بلال مرداس نامی بڑا متقی اور پرہیز گار تھا۔ یزید بن معاویہ کے زمانے میں اس نے بصرہ کے قرب وجوار میں خروج کیا لیکن عام لوگوں کو کچھ نہ کہا۔ اگر کہیں کامیاب ہو جاتا تو صرف شاہی خزانے پر قبضہ کر لیتا۔ جنگ میں بھی یہ پہل نہیں کرتا تھا۔

عبیداللہ بن زیاد نے اس کی سرکوبی کے لیے ایک لشکر بھیجا جو اس پر فتحیاب

ہوا اور یہ لڑتے لڑتے مارا گیا۔

اس گروہ کا ایک اور شخص عمران بن حطان تھا جو شاعر بھی تھا اور پرہیزگار بھی۔ یہ اپنے گروہ سے بھاگ کر مختلف اسلامی شہروں کی خاک چھانتا رہا۔ بلال کے بعد اسی کو صفریہ نے اپنا پیشوا اور امام مقرر کیا۔

العجاردہ

اس فرقے کے لوگ عبدالکریم بن عجرد کی اتباع کرتے تھے اور وہ خود عطیہ بن الاسود الحنفی کا پیرو تھا۔ اپنے خیالات و معتقدات کے اعتبار سے یہ لوگ فرقہ نجدات سے بہت قریب تھے، ان کے خاص عقائد حسب ذیل ہیں:

۱ - لڑائی سے پس و پیش کرنے والے خارجی اگر دیانت دار ہوں تو انھیں مناصب پر بھی فائز کیا جا سکتا ہے۔

۲ - ہجرت فرض نہیں، صرف فضیلت کا کام ہے۔

۳ - مخالف کا مال اس وقت تک مالِ غنیمت شمار نہیں ہوگا جب تک اسے قتل نہیں کر دیا جاتا اور وہ زندہ ہے۔

لیکن بہت جلد یہ فرقہ اختلافات میں مبتلا ہو گیا۔ چھوٹی چھوٹی باتوں پر ایک شخص الگ ہو جاتا اور اپنا علیٰحدہ گروہ بنا لیتا، ان کے یہ اختلافات اگرچہ جزئی تھے لیکن یہی نئے نئے فرقوں کا باعث بن گئے۔

اس سلسلے میں چند دلچسپ مثالیں ملاحظہ فرمائیے:

(۱) اس فرقے میں شعیب نامی ایک شخص تھا جو ایک دوسرے آدمی کا جس کا نام میمون تھا مقروض تھا، ایک روز میمون نے اس سے تقاضا کیا:

"اب میری رقم واپس کر دو۔"

شعیب نے جواب دیا:

"اگر اللہ نے چاہا تو بہت جلد لوٹا دوں گا۔"

میمون یہ جواب سُن کر بولا:

"خدا چاہتا ہے کہ اسی وقت واپس کر دو ——— لاؤ۔"

شعیب یہ بات سُن کر بولا:

"اگر خدا واقعی چاہتا تو یہ کس طرح ممکن تھا کہ میں اسی وقت ادا نہ کر دیتا۔"

میمون نے شعیب سے کہا:

"اللہ تعالیٰ نے قرضہ لوٹانے کا حکم دیا ہے اور وہ جس بات کا حکم دیتا ہے اس کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ وہ ہو جائے، لیکن جس کام کے بارے میں وہ نہیں چاہتا کہ وہ ہو اس کا حکم بھی نہیں دیتا۔"

اس گفتگو نے عجاردہ کے دو فرقے بنا دیے، ایک کا نام "شعیبیہ" اور دوسرے کا نام "میمونہ" قرار پایا۔

ان دونوں فرقوں کے نئے داعیوں یعنی شعیب اور میمون نے اپنی باتیں جماعت کے امام عبدالکریم کو لکھ بھیجیں جس نے مندرجہ ذیل مبہم جواب دیا:

"ہم وہی بات منہ سے نکالتے ہیں جو خدا چاہتا ہے اور جو خدا کی مرضی نہیں ہوتی، وہ واقع بھی نہیں ہوتا۔ پس اللہ جس سے ہم وابستہ ہیں۔"

اس جواب سے شعیب اور میمون دونوں نے اپنے طور پہ یہ نتیجہ نکالا کہ عبدالکریم نے اسی کی حمایت کی ہے۔

(۲) روایت ہے کہ ثعلبہ نامی ایک عجردی نے اپنی لڑکی کی نسبت اپنے رشتہ دار عجردی سے کر دی جس کے ساتھ نکاح ناجائز تھا۔ پھر اس نے لڑکی کی ماں سے کہلوایا:

"کیا لڑکی بالغ ہے؟ اگر بالغ ہو گئی ہو اور اسلام پر اس شرط کے ساتھ راضی ہو جو عجاردہ کے نزدیک معتبر ہے تو پھر اسے شادی کر لینی چاہیے اور مہر کی رقم کا خیال نہیں کرنا چاہیے کہ وہ کتنی ہے۔"

لڑکی کی ماں نے اپنے شوہر کو جواب دیا:

"لڑکی چونکہ مسلمان ہے، اس لیے یہ شادی نہیں ہو سکتی، اس سے کوئی بحث نہیں کہ بالغ ہے یا نہیں۔"

ثعلبہ نے یہ جواب عبدالکریم کے سامنے پیش کیا، اس نے براءۃ اطفال کا فیصلہ صادر

کر دیا۔ ثعلبہ اس کا مخالف ہو گیا اور ایک نئے فرقے کی بنیاد رکھی جو ثعالبہ کے نام سے مشہور ہوا۔

الاباضیہ

اس فرقے کے لوگ عبداللہ بن اباض کے پیرو تھے۔

خارجیوں میں سب سے زیادہ اعتدال پسند فرقہ یہی تھا فکر و نظر کے لحاظ سے کوئی خارجی فرقہ اسلام سے اتنا قریب نہیں تھا جتنا اباضیہ۔ یہ لوگ تشدد اور انتہا پسندی سے الگ تھے اقتصار و اعتدال ان کا شیوہ تھا۔

فرقہ اباضیہ کے عقائد حسب ذیل ہیں:

۱۔ غیر خارجی مسلمان نہ مشرک ہیں نہ مومن، البتہ اگر یہ کفرانِ نعمت کے مرتکب ہوں تو کافر ہو جائیں گے۔

۲۔ کسی غیر خارجی مسلمان کو دھوکے یا فریب سے قتل کرنا حرام ہے، البتہ اعلانیہ ان کی گردن مار دینا جائز ہے۔

۳۔ دار المسلمین کو دار توحید سمجھا جائے گا، البتہ بادشاہ کا معسکر دار الحرب کے حکم میں ہوگا۔

۴۔ غیر خارجی مسلمان پر فتح حاصل کرنے کے بعد ان کے جنگی ہتھیار، گھوڑوں اور جانوروں نیز ہر قسم کے سامانِ رسد کو اور ان چیزوں کو جو لڑائی میں کام آتی ہیں، مالِ غنیمت میں شمار کیا جائے گا، البتہ سونے و چاندی کے زیورات وغیرہ مالِ غنیمت شمار نہ ہوں گے اور وہ مالکان کو واپس کر دیے جائیں۔

۵۔ غیر خارجی مسلمانوں کی شہادت قابلِ قبول ہے۔

۶۔ غیر خارجی مسلمانوں کو وارث بنایا جا سکتا ہے، ان کی وراثت لینے میں بھی کوئی حرج نہیں۔

اباضیہ کے ان نظریات و عقائد سے ظاہر ہوتا ہے کہ دوسرے خارجی فرقوں کی بہ نسبت یہ اعتدال کو پسند کرتے تھے اور اپنے مخالفین کے ساتھ رواداری اور عدل و انصاف کو ترجیح دیتے تھے، شاید اسی وجہ سے عالم اسلام کے بعض گوشوں میں یہ اب تک موجود ہیں۔

خارجی مذہب کی اساس انتہا پسندی اور غلو پر تھی۔ دین اور فہم دین کے معاملے میں بہت ہی انتہا پسند اور متشدد تھے، اسی چیز نے انھیں گمراہ کر دیا۔ یہ لوگ عام مسلمانوں کو بھی گمراہ کرنے کی کوشش میں لگے رہتے تھے، ان کی اس مخلصانہ گمراہی کے باعث ہی شاید علی رضؓ نے اپنے اصحاب کو وصیت کی تھی:

"میرے بعد کسی خارجی سے لڑائی نہ کی جائے، کیونکہ جو تلاش حق کے لیے نکلا اور اسے نہ پا سکا وہ اس شخص کی طرح بہرحال نہیں ہے، جو باطل کی جستجو میں نکلا اور اسے حاصل کر لیا۔"

علی رضی اللہ عنہ کے اس قول سے ثابت ہوا کہ وہ امویوں کو باطل کا جویا اور ان کے مقابلے میں خوارج کو حق کا متلاشی خیال کرتے تھے؛ انھوں نے حق کی تلاش میں ٹھوکر کھائی اور امویوں نے باطل کو پا لیا۔

اس کے باوجود خوارج میں ایسے فرقے بھی موجود تھے، جن کے مسلک کی تائید کسی طرح بھی قرآن سے نہیں ہوتی بلکہ تاویل کے بعد بھی اس مسلک کو کتاب الٰہی سے آہنگ نہیں کیا جا سکتا۔

الیزیدیہ

یہ لوگ یزید بن ابی انیسہ کے پیرو تھے۔

یزید بن ابی انیسہ پہلے پہل اباضی فرقے سے متعلق تھا۔ پھر اس فرقے سے الگ ہو گیا اور اپنا نیا گروہ بنا لیا جس کا امام وہ خود بن بیٹھا۔

اس فرقے کے خاص عقائد اور نظریات حسب ذیل ہیں

۱ - وہ وقت جلدی آنے والا ہے جب خدا ایک عجمی رسول بھیجے گا۔

۲ - یہ عجمی رسول شریعتِ محمدی کا ناسخ ہو گا۔

عبدالقاہر بغدادی اپنی کتاب میں اس فرقے کو خارج از اسلام قرار دیتا ہے[1]۔

---

[1] الفرق بین الفرق۔

المیمونیہ

اس فرقے کے لوگ میمون العجزی کے پیروکار تھے۔
اس نے قرض کے معاملے میں اپنے امام عبدالکریم سے اختلاف کیا ـــــــ جس کا ذکر گزر چکا ہے ـــــــ اور ایک نئے فرقے کی بنیاد ڈالی۔ جس نے میمونہ کا نام پایا۔
اس فرقے کے مخصوص عقائد و نظریات عجیب و غریب تھے، جن کو اسلامی تعلیمات سے کوئی مناسبت نہ تھی۔ مثلاً

۱ - اولاد کی لڑکیوں سے شادی جائز ہے۔
۲ - بھائیوں کی لڑکیوں سے نکاح کیا جا سکتا ہے۔
۳ - بہنوئی کی لڑکیوں سے بیاہ ہو سکتا ہے۔

ان افکار و آرا کے حق میں اس کی یہ دلیل تھی کہ قرآن نے ان محرمات کا کہیں ذکر نہیں کیا۔
فرقۂ میمونیہ کے لوگ سورۂ یوسف کو قرآن کی سورت نہیں جانتے تھے، وہ کہا کرتے تھے یہ سورۂ قرآن کی کس طرح ہو سکتی ہے جبکہ اس میں عشق و محبت کی داستان بیان کی گئی ہے، لہٰذا اس میں قرآن کا حصہ بننے کی صلاحیت ہی نہیں کہ اس کو قرآن کی سورت مانا جائے۔
اسی بد اعتقادی کا نتیجہ تھا کہ خدا نے اس کو غارت کر دیا اور آج اس کا کہیں نام و نشان نہیں ملتا۔ بغدادی نے اس فرقے کو بھی کافر قرار دیا ہے۔[1]

---

[1] الفرق بین الفرق۔

المرجیّہ
ایک گمراہ اور گمراہ کن فرقہ

اس فرقے کا آغاز سیاسی طور پر ہوا لیکن بعد میں یہ لوگ اصولِ دین کو بھی سیاست میں خلط ملط کرنے لگے۔[1] وقت کے افکارِ اسلامی کو جس مسئلے نے سب سے زیادہ اپنی طرف متوجہ کر رکھا تھا۔ انھوں نے اس میں حصہ لیا لیکن سلبی طور پر، اور یہ مسئلہ تھا، گناہِ کبیرہ کا ارتکاب جس پر خوارج اور

---

[1] ارجاء کے دو معنی ہیں:

ایک 'تاخیر' جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان:

قَالُوْٓا اَرْجِهْ وَاَخَاهُ

یعنی وہ کہنے لگے اسے اور اس کے بھائی کو مہلت دو، یعنی مہلت دینا، وقفہ دینا۔

دوسرا اعطاء الرجاء۔

مرجیہ فرقے پر پہلے معنی کا اطلاق کیا جائے تو درست ہوگا، کیونکہ وہ نیت و قصد سے عمل کو مؤخر سمجھتے تھے۔ رہا دوسرا مطلب تو وہ ظاہر ہے کیونکہ وہ کہا کرتے تھے کہ ایمان کو معصیت ضرر نہیں پہنچا سکتی۔ جیسے کفر کو طاعت سے کچھ فائدہ نہیں۔

ایک قول کے مطابق ارجاء کا مطلب کبائر کے مرتکب پر نفاذِ حکم کو قیامت تک مؤخر کر دینا ہے، لہٰذا دنیا میں اس پر کوئی حکم نہ لگایا جائے کہ وہ اہلِ جنت ہے یا اہلِ نار سے؟

اس طرح مرجیہ اور وعیدیہ دو مقابل فرقے ہیں۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ مرجیہ وہ ہیں جو علیؓ کو پہلے سے چوتھے درجہ پر لے آتے ہیں۔ اسی (تقسیم) سے مرجیہ اور شیعہ دو مقابل فرقے ہوں گے۔ (الملل والنحل للشہرستانی)

شیعہ اور معتزلہ برسرپیکار تھے ۔ چونکہ اس فرقے کی ابتدا سیاسی طور پر ہوئی تھی، لہٰذا ہم نے اسے سیاسی فرقہ شمار کیا ہے ۔ وہ بیج جس نے اس فرقے کو شجر بارآور بنایا ۔ عہدِ صحابہ یعنی حضرت عثمانؓ کے آخری دور میں نمو پذیر ہوا، کیوں کہ جب حضرت عثمانؓ کی حاکمیت اور ان کے اعمال سے متعلق چہ مے گوئیاں اور نکتہ چینیاں شروع ہوئیں اور تمام اسلامی ممالک میں پوری وسعت کے ساتھ ان کی نشر و تشہیر ہوئی تو ان سرگرمیوں کا انجام (قتلِ عثمانؓ) کی صورت میں نکلا ۔ آخر صحابہ کے ایک گروہ نے اس مسئلے میں سکوتِ عمیق اختیار کیا اور حالات کی ناسازگاری اور نامساعدت کے باوجود ان فتنوں میں شرکت سے انھوں نے کامل اجتناب کیا جو مسلمانوں کے لیے آفتِ جان بن گئے تھے ۔ اپنے اس مسلک کی تائید میں انھوں نے ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے تمسک کیا کہ آپ نے فرمایا:

"عنقریب فتنے برپا ہوں گے، ان میں بیٹھ جانے والا چلنے والے سے بہتر ہوگا اور چلنے والا دوڑنے والے سے بہتر ہوگا ۔ خبردار جب یہ فتنے نازل ہوں یا وقوع پذیر ہوں (اس وقت)، جس کے پاس اونٹ ہو وہ اس سے چمٹ رہے جس کے پاس بکریاں ہوں وہ اپنی بکریوں سے چمٹ جائے اور جس کے پاس زمین ہو وہ اپنی زمین سے چمٹا رہے ۔ اس پر ایک آدمی نے عرض کیا: یارسولؐ اللہ! جس کے پاس نہ اونٹ ہوں نہ بکریاں اور نہ زمین وہ کیا کرے؟ آپ نے فرمایا:" وہ اپنی تلوار اٹھائے اور اسے پتھر پر کھینچ مارے، اس طرح اگر نجات پا سکے تو نجات پا جائے!"

چنانچہ صحابہؓ نے حتی الامکان باہمی رزم آرائی میں حصہ لینے سے پرہیز کیا اور باہم برسرِ جنگ فریقوں میں سے حق پر کون ہے، اس رد و کد میں نہ پڑے مثلاً سعدؓ بن ابی وقاص، ابوبکرؓ راوی حدیث اور عبداللہ بن عمران بن حصین وغیرہ ۔ ان صحابہ نے ان خانہ جنگیوں کے وقت "ارجاء" سے کام لیا یعنی ان کی حقیقت پر نہیں اُلجھے اور معاملہ خدا کو سونپ دیا ۔

نووی ان فتنوں اور مسائل سے متعلق لکھتے ہیں:

"صحابہؓ کے درمیان (یہ) واقعات مشتبہ تھے حتیٰ کہ صحابہ کی ایک جماعت سرگشتۂ حیرت رہ گئی اور اس نے دونوں گروہوں سے علیحدگی اختیار کر لی اور جنگ میں حصہ نہ لیا کہ انھیں کسی پہلو پر پورا تیقّن حاصل نہ تھا۔"

ابن عساکر نے اس فرقے کا تذکرہ کرتے ہُوئے کہا ہے :

"یہ وہ لوگ تھے جن پر امرِ واقعہ مشتبہ تھا ، یہ جہاد میں گئے ہُوئے تھے ، جب قتلِ عثمانؓ کے بعد یہ مدینہ واپس آئے تو صورتِ حال یہ تھی کہ جب گئے تھے تو متحد تھے ، اختلاف کا کہیں نام و نشان نہ تھا ، آئے تو یہ منظر دیکھا ، کہنے لگے ہمارے جاتے وقت تم ایک تھے ، کوئی اختلاف نہ تھا ، اب واپس آئے تو تم مختلف اور باہم برسرِ جنگ ہو۔ تم میں سے بعض کہتے ہیں کہ عثمانؓ مظلوم شہید ہُوئے اور یہ کہنے والے عادل ہیں اور اصحابِ عثمانؓ میں سے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ علیؓ اولیٰ بالحق ہیں ، ان کے اصحاب بھی ثقہ ہیں۔ بات ہمارے لیے تصدیق طلب ہے ، اس لیے ہم ان دونوں سے نہ کسی سے برأت ظاہر کرتے ہیں نہ لعنت کرتے ہیں اور نہ ان کے خلاف شہادت دیتے ہیں ، اور ہم ان دونوں کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے یومِ قضا تک مؤخر کرتے ہیں تاکہ وہی ان کے درمیان فیصلہ کرے۔"

مرجیہ کا مسلک نہ اِدھر نہ اُدھر

اس طرح جب مسلمانوں کے کئی فرقے بن گئے تو شیعوں نے اہلِ بیت کی تائید اور حمایت میں انتہائی افراط ، تعصب اور غلو کا مظاہرہ کیا ، یہاں تک کہ انھوں نے بعض بڑے بڑے صحابہؓ پر بھی حملے کیے۔ ابوبکر صدیقؓ اور عمر فاروقؓ کی تکفیر کی ، کیوں کہ انھوں نے علیؓ اور دونوں (پہلے) صحابہؓ کے درمیان ایسی ایسی عداوتیں فرض کر رکھی تھیں کہ جن کا وجود یا ان کے خیال میں تھا ، یا ان کے گروہ کے تصورات میں۔

اور خوارج نے جمہور مسلمین کی تکفیر کر کے ایک نئے نظریے کی بنیاد رکھ دی جس کا مسلمانوں کو پہلے علم نہ تھا یعنی ہر گناہ گار کافر ہے۔

ان سب پر بالا دولتِ امویہ تھی جو سمجھتی تھی کہ مسلمان اس کے پرچم تلے خواہ جبر و اکراہ یا بہ رضا و رغبت جمع رہنے پر مجبور ہیں ، خوشی سے ہو یا ناخوشی سے انھیں اطاعت کرنی ہی پڑے گی اور جو ان سے عداوت رکھے گا ملّت سے علیحدہ اور دین سے دُور ہو جائے گا۔

جب یہ انقسام واقع ہُوا تو مرجیہ نے کسی ایک فریق کا ساتھ دینے سے انکار کیا اور ان کا معاملہ مؤخر کر دیا اور اسے خدائے عالم الغیب کے سپرد کر دیا۔ وہ کسی سیاسی کش مکش میں حصہ لینا یا مداخلت کرنا نہیں چاہتے تھے۔ امویوں سے متعلق بھی بُرائی سے ذکر کرنا پسند نہ کرتے تھے ، ان کے

متعلق کہا کرتے تھے، جب یہ لوگ گواہی دیتے ہیں کہ اللہ ایک ہے اور محمدؐ اس کے رسول ہیں، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمدؐ اللہ کے سچے رسول ہیں تو انھیں کافر یا مشرک کس طرح کہا جا سکتا ہے۔ یہ مسلمان ہی کہلائیں گے۔ ہم ان کا معاملہ خدا کے یوم حساب تک مؤخر کرتے ہیں جو دلوں کے دل کے بھید جانتا ہے اور اس کے ہاتھ میں سب محاسبہ ہے۔

مرجئیہ کے مسلک میں تبدیلی پھر جب مرتکب کبائر سے متعلق بحث نے کافی نزاکت اور طوالت اختیار کی اور خوارج مسلمانوں کی تکفیر اور ان پر غارت گری کرنے لگے اور جمہور مسلمین کے خلاف بکثرت رزم آرا ہونے لگے اور حکام کی نگاہوں میں کانٹے کی طرح کھٹکنے لگے تو مرجیہ نے مرتکب کبائر کا معاملہ بھی اللہ کے سپرد کر دیا اور اس کے ارتکاب پر حکم عذاب کو مؤخر کر دیا، جیسے دوسری باتوں میں بھی انھوں نے ارجاء کا مسلک اختیار کر رکھا تھا پھر جب اسلاف بنے اور ان کی جگہ اخلاف نے لی تو لوگوں نے انھیں بھی مرجیہ کہنا شروع کر دیا۔

مرتکبِ کبائر کے متعلق اخلاف کا موقف اسلاف کی طرح سلبی نہ تھا بلکہ ان کا فیصلہ یہ تھا:

" ایمان اقرار، تصدیق، اعتقاد اور معرفت کا نام ہے اور ایمان کے ساتھ ساتھ معصیت ضرر رساں نہیں، کیوں کہ ایمان عمل سے علیحدہ ایک چیز ہے، بعض نے غلو اور شدت سے کام لیا ہے، اس لیے انھوں نے سمجھا کہ ایمان کا تعلق تو بس صرف قلب سے ہے، اگر کوئی زبان سے کفر کا اعلان کرتا ہے، بتوں کی پرستش کرتا ہے یا یہود و نصاریٰ اور اہلِ صلیب سے وابستہ رہتا ہے اور دار الاسلام میں رہ کر تثلیث کا اعلان کرتا ہے اور اسی حالت میں اسے موت آجاتی ہے پھر بھی وہ اللہ عزّ و جل کے ہاں کامل الایمان اور مومن ہے۔"

" وہ خدا کا ولی اور جنّتی ہے۔"[۱]

بلکہ بعض تو یہاں تک کہنے لگے:

" اگر کوئی شخص یہ کہے، میں جانتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے خنزیر حرام کیا ہے، لیکن، میں نہیں جانتا کہ یہ بکری یا دوسرا جانور وہی خنزیر ہے جو اس نے حرام کیا ہے؟ تو وہ پھر بھی مومن ہوگا، اور اگر کہنے کہ اللہ تعالیٰ نے کعبہ کا حج فرض قرار دیا ہے،

---

[۱] الفرق بین الملل والنحل لابن حزم۔

لیکن میں نہیں جانتا کہ کعبہ کہاں ہے؛ شاید وہ ہندوستان میں ہے؟ وہ مومن ہوگا۔
مطلب یہ ہے کہ اعتقادات میں اس طرح کے اعتقادات ایمان سے ماوراء ہیں،
یہ مطلب نہیں کہ وہ ان میں شک کر رہا ہے کیوں کہ کوئی دانا و بینا شخص نہ خنزیر
اور بکری کے فرق سے ناواقف ہو سکتا ہے نہ جہت کعبہ سے لاعلم اور خنزیر اور
بکری کا فرق تو ایک مشاہدہ ہے[1]۔"

اس رسوائے زمانہ مذہب میں حقائق ایمان اور اعمال کے ساتھ ساتھ ہر وہ بے ہودہ
فساد انگیز کام پایا جاتا تھا جس سے ان کی خواہشات کی تکمیل ہوتی ہو۔ چنانچہ ایک گروہ نے ان
باتوں کو شہرت دی اور اس مسلک کو اپنا طریقہ اور مذہب قرار دے لیا، حتیٰ کہ مفسدوں کی کثرت
ہوگئی اور اسے اپنے گناہوں کا ذریعہ، معصیت کا آلہ اور اپنے اغراض فاسدہ کے لیے پردہ بنالیا
اور بیشتر گمراہوں کے دلوں میں خواہشاتِ نفسانیہ پیدا ہوگئیں۔ ابو الفرج اصفہانی روایت
کرتا ہے کہ ایک شیعہ اور ایک مرجیہ آپس میں جھگڑ پڑے، انھوں نے طے کیا جس سے سب سے
پہلے مڈبھیڑ ہو جائے، وہی حکم مان لیا جائے گا۔

چنانچہ ایک اباحی (ہر ناجائز بات جائز کرنے والا) نفس پرست سے سب سے پہلے ملاقات
ہوئی، دونوں اس سے دریافت کرنے لگے:

"کون بہتر ہے، شیعہ یا مرجیہ؟" اس نے جواب دیا "میرا اُوپر کا حصہ شیعہ ہے اور
نیچے کا حصہ مرجیہ ہے۔"

امام زید کا مرجیہ سے اظہارِ برأت

چنانچہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مرجیہ کا لفظ دو گروہوں
میں بولا جا سکتا ہے:

ایک وہ جو صحابہؓ کے اختلاف اور ان لوگوں کے اختلاف کے بارے میں توقف کرتا تھا،
جو کہ صحابہ کے زمانے سے متصل تھے اور یہ اموی دَور ہے۔

دوسرا وہ گروہ ہے جو سمجھتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کفر کے سوا ہر گناہ بخش دے گا، اس لیے ایمان
کے ساتھ ساتھ معصیت کچھ مضر نہیں، جیسے کفر کے ساتھ طاعت کچھ نفع نہیں دیتی۔ ان فاسقوں نے
اس طرح اپنے مذہب میں برائیوں کا پھاٹک کھول دیا، چنانچہ زیدؒ بن علیؒ بن حسینؓ نے ایسے لوگوں

---

[1] الملل والنحل للشہرستانی۔

کے متعلق کہا ہے :

"میں مرجیہ سے برأت کرتا ہوں جنھوں نے فساق کو اللہ کے عفو کا لالچ دیا۔"

اور اس گروہ کے لیے مرجیہ کا لفظ ان بیہودگیوں کی وجہ سے چل نکلا جو دوسروں پر سب و شتم کی موجب تھیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے خلاف یورش ۱۔ اور معتزلہ ہر اُس آدمی کو مرجیہ کہہ دیتے تھے جو مرتکب گناہ کبیرہ کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتا ہو کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہے گا، بلکہ کچھ عرصے تک جہنم میں رہے گا، پھر خدا اسے معاف کر دے گا۔ اس اعتبار سے امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ پر بھی مرجیہ کے لفظ کا بعض لوگ اطلاق کرنے لگے۔ شہرستانی نے الملل والنحل میں لکھا ہے :

"ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کو مرجیہ السنۃ کہا جاتا تھا، اور اکثر اصحاب مقالات نے انھیں مرجیہ کے طائفہ میں شمار کیا ہے۔ شاید اس کا سبب یہ ہے کہ وہ فرمایا کرتے: "ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہے، جو نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے"، انھوں نے سمجھا کہ یہ عمل کو ایمان سے مؤخر کر رہے ہیں، اور کوئی شخص اس طرح کا فتویٰ کیسے دے سکتا ہے؟ ایک سبب اور بھی ہے، وہ یہ کہ امام صاحبؒ قدریہ اور جبریہ کا رد کرتے رہتے تھے۔ یہ فرقے صدرِ اوّل میں ظاہر ہوئے تھے، اور معتزلہ ہر اس آدمی کو مرجیہ کہہ دیتے جو مسئلۂ قدر میں ان سے اختلاف کرتا تھا۔ اسی طرح خوارج کا معاملہ ہے، پس لازمی بات ہے کہ یہ لقب خوارج اور معتزلہ دونوں گروہوں نے ان کے خلاف استعمال کیا ہو۔"

اس طرح ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے علاوہ ایک بڑی تعداد کو مرجیہ میں شمار کر لیا گیا ہے، مثلاً حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب، سعید بن جبیر، طلق بن حبیب، عمرو بن مرہ، محارب بن دثار، مقاتل بن سلیمان، حماد بن ابی سلمہ اور قدید بن جعفر، حالانکہ یہ سب ائمہ فقہ و حدیث ہیں۔ انھوں نے کبائر کے مرتکبین کی تکفیر نہیں کی اور نہ ان کے ابدی جہنمی ہونے کا فتویٰ دیا۔

ثابت بن قطنہ کا قصیدہ : ساتھ ہی ساتھ اس زمانے میں مرجیہ اور دوسرے فرقوں خصوصاً

خوارج کے درمیان مجالس مناظرہ بھی منعقد ہوا کرتی تھیں۔ ابوالفرج اصفہانی کی کتاب الاغانی میں ذکر ہے کہ ثابت بن قطنہ شراۃ اور مرجیہ کی مجالس میں بیٹھا کرتا تھا جو خراسان میں جمع ہو کر مباحثہ کیا کرتے تھے، اس لیے یہ بھی مرجیہ کی طرف مائل ہو گیا اور انھیں پسند کرنے لگا، جب ایک مرتبہ یہ مجتمع تھے تو اس نے ان کے سامنے ایک قصیدہ پڑھا جو اس نے ارجاء کے متعلق کہا تھا:

"اے ہند (محبوبہ)، میں سمجھتا ہوں کہ زندگی ختم ہو چکی ہے،
اور میں معاملے کو پلٹا ہوا اور فانی سمجھتا ہوں۔
میں اس دن سے بندھا ہوا ہوں جب تک ابھی نہیں پہنچا،
ہاں اگر آج کا دن ہم (اس پر) قربان کر دیں۔
میں نے اپنے رب سے بیعت کی ہے اگر اسے نباہ سکوں،
تو میری میت کے پاس وہ (ملائکہ) ہوں گے جو نیک بندوں کے پاس آیا کرتے ہیں۔
اے ہند (محبوبہ) میری بات سن! بے شک ہماری سیرت یہ ہے
کہ ہم اللہ کی عبادت کرتے ہیں، اس کا کسی کو شریک نہیں بناتے۔
اگر معاملہ مشتبہ ہو تو ہم ارجاء کرتے ہیں،
اور جہاں ظلم اور عناد ہو وہاں ہم قول کی تصدیق کرتے ہیں۔
مسلمانوں نے اسلام کی تعلیم حاصل کی،
اور مشرک اپنے دین میں منتشر و حیران پھر رہے ہیں۔
اور میں نہیں سمجھتا کہ کسی گناہ نے کسی آدمی . . . . . .
کو شرک تک پہنچا دیا جب کہ وہ رب بے نیاز (صمد) کی توحید کا قائل ہو۔
ہم خون نہیں بہاتے جب تک ہمیں مجبور نہ کر دیا جائے،
بہاتے ہیں تو درست اور معقول سبب سے۔
جو دنیا میں اللہ سے ڈرتا رہے تو اس کے لیے یقیناً . . . .
ڈرنے کا اجر ہے، کل جب کہ حساب لیا جائے گا۔
اور اللہ جو فیصلہ فرما دے، اس کی تردید نہیں،
اور جو وہ فیصلہ کر دیتا ہے وہ بھلا ہی ہوتا ہے۔
تمام خوارج اپنے اقوال میں برسرِ خطا ہیں۔

اگرچہ وہ اپنے قول میں اجتہاد سے کام کیوں نہ لیتے ہوں۔
رہے علیؓ اور عثمانؓ تو یہ دونوں ۔ ۔ ۔ ۔
اللہ کے بندے ہیں، جس دن سے عبادت شروع کی پھر انھوں نے شرک نہیں کیا۔
ان دونوں میں محبت تھی
اللہ، علیؓ اور عثمانؓ دونوں کو عمل کا پھل دے گا۔
اور میں نہیں جانتا کہ کسی کے حق میں کیا وارد ہوا ہے،
اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ اس کے ساتھ کیا لائے گا ۔ ۔ ۔ ۔
اور ہر بندہ عنقریب اللہ سے اکیلا جا کر ملے گا۔"

الجبریہ

یہودیت زردشتیت اور مانویت سے ماخوذ افکار

مسئلۂ جبر و قدر

مسلمانوں نے مسئلۂ قدر اور اللہ تعالیٰ کی قدرت و ارادت کے ساتھ ساتھ انسان کے ارادے اور قدرت کے معاملے پر، عہدِ صحابہ ہی سے غور و خوض شروع کر دیا تھا، لیکن عربی تہذیب کی سادگی اور فطرت کے مطابق لوگوں نے ان مسائل میں کچھ زیادہ عمیق دلچسپی نہیں لی۔ اور نہ اس کی گہرائیوں میں گئے، نہ ہی ان مباحث کو زیادہ اچھالا، اور نہ اسے ایک ایسا مسلک اور مذہب بنالیا جو ان پر حاوی اور مسلط ہو جاتا۔

لیکن جب عہدِ صحابہ اختتام پذیر ہونے لگا، اور بہت سے صحابہؓ دنیا سے رخصت ہو گئے۔ اور قدیم ادیان و مذاہب سے مسلمانوں کا میل جول اور اختلاط و ارتباط بڑھا تو اس مبحث نے زور پکڑنا شروع کی، اور اس مسئلے سے متعلق اقوال پھیلنے لگے، اور اس طرح کے مسائل میں قدیم ادیان و مذاہب کے پیروؤں کی جو روش تھی مسلمان بھی اسی پر چل نکلے۔

ایک فرقہ جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں، یہ کہنے لگا کہ انسان اپنے افعال کا خالق نہیں ہے وہ جو کچھ بھی کرتا ہے اسے اس کی طرف منسوب کرنا غلط ہے۔

• گویا اس مذہب کی بنیاد یہ تھی کہ کسی فعل کی نسبت بندے سے نہیں کی جا سکتی خدا سے کی جانی چاہیے، کیوں کہ بندے میں کوئی طاقت نہیں، وہ اپنے افعال میں مجبور ہے، اسے نہ قدرت حاصل ہے نہ ارادہ و اختیار۔ اللہ تعالیٰ اپنی مرضی سے اس سے افعال کا صدور کراتا ہے، جیسے تمام جمادات میں افعال کا (صدور)

کرایا جاتا ہے، رہی بندے کی طرف اضافتِ افعال تو یہ مجازاً ہے، جیسے جمادات کی طرف یہ نسبت اضافی ہے، مثلاً کہتے ہیں

"درخت پھل لایا، پانی بہہ پڑا، پتھر نے حرکت کی، سورج نکلا اور غروب ہوگیا، آسمان پر بادل چھایا، اور بارش ہوئی، زمین سرسبز ہوگئی، اور اس نے فصل اُگائی۔ تو گویا ثواب و عتاب جبر ہے، پس جب جبر ثابت ہوگیا تو پابندِ افعال کرنا بھی جبر ہی ہے[1]!"

ابن حزم نے اہلِ جبر کے خیالات کا نظریہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

"جبریہ جو دلیل پیش کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فعّال ہے۔ مخلوق میں سے کوئی اس کا مشابہ نہیں۔ پس ضروری ہُوا کہ اس کے سوا کوئی فعّال اور کارفرما نہ ہو" نیز وہ کہتے ہیں انسان کی طرف فعل کی اضافت اس طرح ہے جیسے تم کہتے ہو "زید مرگیا"، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اسے مارا ہے۔ "عمارت کھڑی ہوگئی"، حالانکہ اسے اللہ تعالیٰ نے کھڑا کیا ہے"!

فرقۂ جبریہ کی تاریخ سب سے پہلے یہ بات کس کے منہ سے نکلی، اور کس نے عملاً اس فرقے کی طرح ڈالی۔ مؤرخوں نے کافی کدوکاوش کے بعد معلوم کیا کہ قطعیت کے ساتھ یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ سب سے پہلے کس نے یہ نظریہ پیش کیا؟ یہی سبب ہے کہ اس عقیدے کی تاریخ آغاز کا تعین دشوار ہے، اور یہ بھی معلوم کرنا ایک امرِ صعب ہے کہ یہ کس کے نطق و کلام کا کرشمہ ہے۔ البتہ یہ بات یقینی ہے کہ اموی عہد کی ابتداء میں جبریہ عقائد پھیل چکے تھے، اور ان کی کثرت یہاں تک ہوگئی کہ بالآخر یہ ایک مستقل مذہب بن گیا۔ ہمارے سامنے دو بزرگوں کی کتابیں ہیں، یہ دونوں اصحاب اوائلِ عہدِ اموی کے ہیں، مرتضیٰ نے اپنی کتاب "الامنیۃ والامل" میں ان کا ذکر کیا ہے۔

ان دونوں میں سے ایک عبداللہ بن عباسؓ ہیں، یہ اہلِ شام کے جبریہ فرقے سے خطاب کرتے اور اسے ایسے جبریہ اقوال سے روکتے، فرمایا کرتے:

---

[1] الملل والنحل للشہرستانی

"امابعد کیا تم لوگوں کو تقویٰ کا حکم دیتے ہو حالانکہ تمہاری وجہ سے متقی گمراہ ہُوئے؟ تم لوگوں کو معصیت سے منع کرتے ہو۔ حالانکہ تمہاری وجہ سے کئی معصیتیں ظاہر ہوئیں؟ اے ابنائے ارباب جنگ و پیکار، اے ظالموں کے دوستو اور رفیقو، اے مساجد فساق کے کارفرماؤ، اے شیاطین کی کٹھ پتلیو، تم خدائے بزرگ و برتر پر افتراء باندھتے ہو۔ اپنے جرائم اس پر تھوپتے ہو، اور ڈھٹائی سے اس سے منسوب کرتے ہو۔ کیا تم میں کوئی ایسا بھی ہے کہ جس کی تلوار میان سے باہر ہو؟ اور وہ اللہ پر جھوٹی شہادت نہ دے رہا ہو؟ کیا تم ہی وہ نہیں ہو جو اس عقیدۂ باطل پر ایک دوسرے کے یار بنے ہوئے ہو۔ کیا اسی بد عقیدگی پر تمہارا شیرازہ مجتمع نہیں ہے؟ اس بدوینی میں تمہارا حصہ کتنا بڑا ہے، اور تمہاری شرکت کتنی زیادہ ہے، تم نے ان لوگوں سے پیمانِ دوستی باندھا ہے، جو خدا کے مال پر چھاپہ مارتے ہیں، جو اللہ کے مناروں کو منہدم کرتے ہیں جو یتیموں کا مال چراتے اور اس میں خیانت کرتے ہیں، چنانچہ تم نے ناپاک ترین مخلوق کو اللہ کا سب سے بڑا حق دیا۔ تم نے اہلِ حق کو رسوا کیا، حتیٰ کہ وہ کمزور اور کم ہو گئے، تم نے اہلِ باطل کی مدد کی یہاں تک کہ وہ ترقی کر کے کثرت میں ہو گئے۔ پس اللہ کی طرف جھکو اور توبہ کرو، اللہ اس کی توبہ قبول کرے گا۔"

اس رسالے میں تعکیر جبر پر کی یہ الفاظ صریح مذمت موجود ہے، جیسا کہ فرماتے ہیں:

"تم سب اللہ تعالیٰ پر افتراء باندھنے والے ہو اپنے گناہوں کو اسی پر تھوپتے ہو اور ڈھٹائی سے اس کی طرف نسبت دیتے ہو!"

دوسرا رسالہ حضرت حسن بصریؒ کا ہے، جو اہلِ بصرہ کی ایک جماعت کو لکھا گیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"جو اللہ تعالیٰ کی قضا و قدر پر ایمان نہ لایا۔ اس نے یقیناً کفر کیا، اور جس نے اپنا گناہ اللہ پر تھوپا اس نے بلاشبہ کفر کیا۔ بے شک اللہ کی اطاعت اکراہ و جبر سے نہیں ہوتی اور نہ شدتِ ضعف کے سبب اس کی نافرمانی کی جاتی ہے کیوں کہ مالک نے جب انھیں اختیار دیا اور قادر نے جب انھیں قدرت

دی، تو اب اگر وہ اطاعت کریں گے تو وہ قطعاً ان کے اور ان کے افعال کے مابین حائل نہ ہوگا۔ اور اگر معصیت کریں گے، تو اگر چاہے گا تو ان کے اور ان کے افعال میں حائل ہو جائے گا، اور اگر معصیت نہ کریں تو وہ اس پر انھیں مجبور نہیں کرتا، کیوں کہ اگر اللہ تعالیٰ لوگوں پر اطاعت میں جبر کرے تو ثواب ساقط کر دے گا، اور اگر معاصی پر جبر کرے تو عذاب ساقط کر دے گا اور اگر انھیں مہلت دے تو یہ اس کی شانِ قدرت کے منافی ہے، البتہ اس کی مشیت ہے جو لوگوں سے پوشیدہ ہے، پس اگر انھوں نے طاعات پر عمل کیا تو یہ خدا کا ان پر احسان ہے کہ توفیقِ خیر دی اور اگر معصیت پر چلے تو یہ خدا کے پاس ان کے خلاف حجت ہے![1]

اس رسالے میں جبر کی مکمل وضاحت موجود ہے۔

علی بن عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت ہے، انھوں نے کہا:

"میں اپنے والد کے پاس بیٹھا تھا، اچانک ایک آدمی آیا اور کہنے لگا:

"اے ابنِ عباسؓ! یہاں کچھ لوگ ہیں جو سمجھتے ہیں کہ ہم جو کام کرتے ہیں وہ سب اللہ تعالیٰ کی جانب سے سرزد ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان پر معصیت میں جبر سے کام لیتا ہے۔" انھوں نے جواب دیا کہ اگر میں جانتا کہ یہاں کوئی ایسا آدمی ہے، تو میں اس کی گردن پکڑتا اور اسے خوب دباتا یہاں تک کہ اس کی جان نکل جاتی۔ کبھی یہ نہ کہو کہ اللہ تعالیٰ نے معصیت کے لیے جبر کیا اور یہ بھی نہ کہو کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے اعمال نہیں جانتا کہ (اس صورت) میں اسے جاہل ثابت کروگے۔"

کیا جہمیہ عقائد یہودیت سے ماخوذ ہیں؟

یہ تو معلوم ہو چکا کہ جبر کا نظریہ عہدِ صحابہؓ بلکہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں پیدا ہو چکا تھا۔ البتہ بعد کے زمانے میں امتیازی حیثیت اختیار کر گیا اور دین و مذہب بن گیا۔ اس کے حامی برابر اس کی دعوت دیتے رہے اور اس کی تدریس کرتے رہے اور لوگوں کے سامنے اسے پیش کرتے رہے۔

---

[1] الملیۃ والامل۔

خیال ہے کہ سب سے پہلے اس نظریے کو ایک یہودی نے پیش کیا۔ بعض مسلمانوں نے اس سے سیکھا اور پھر انھوں نے اس کی اشاعت کرنا شروع کردی۔ کہتے ہیں کہ جعد بن درہم پہلا آدمی تھا جس نے شام کے ایک یہودی سے یہ "علم" حاصل کیا، پھر سرگرمی کے ساتھ بصرہ کے لوگوں میں اس کی اشاعت کی، بعد میں جہم بن صفوان نے جعد سے یہ علم سیکھا۔ شرح العیون فی الکلام علی الجعد بن درہم میں مذکور ہے:

"جہم بن صفوان نے جعد سے جو سیکھا، وہ اقوال اس کے نام سے مشہور ہوکر جہمیہ مشہور ہوئے۔[۱]

ایک قول کے مطابق جعد نے اسے ابان بن سمعان سے اخذ کیا، اور ابان نے طالوت بن اعصم یہودی سے لیا۔"

اس عبارت سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس عقیدے کی ابتدا یہودیت سے ہوئی اور اس کا آغاز صحابہؓ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہوچکا تھا، لیکن اس کے باوجود ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ محض یہودیت ہی کا تخم ہے، کیوں کہ ایرانیوں[۲] کے ہاں اس سے پہلے اس طرح کے افکار پائے جاتے تھے، یہ وہ مباحث ہیں جو زردشتیوں اور مانیوں کے ہاں بکثرت ملتے ہیں۔ خراسان کے سوا یہ مذہب کہیں زیادہ کامیابی نہ حاصل کرسکا۔ کیونکہ اس فرقے کا سردار جہم[۳] تھا، جس کے نام سے

---

[۱] یہ لوگ جبر کے قائل ہیں۔ [۲] کتاب المنیۃ والامل میں حسن سے روایت ہے کہ ایک ایرانی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا، اور کہنے لگا کہ میں ان (ایرانیوں) کو دیکھتا ہوں کہ اپنی بیٹیوں اور بہنوں سے نکاح کرتے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ تم ایسا کیوں کرتے ہو؟ جواب دیتے ہیں۔ یہ اللہ کی قضا و قدر ہے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"میری امت میں عنقریب وہ لوگ ہوں گے جو ایسی باتیں کریں گے۔"

یہ لوگ میری امت کے مجوس ہیں (لیکن یہ صحیح حدیث نہیں ہے۔ (رئیس احمد جعفری)

[۳] جہم بن صفوان خراسان میں ظاہر ہوا (یہ بنی راسب کے غلاموں میں سے تھا) یہ اس عقیدے کی دعوت دیتا اور یہ شریح بن حارث کا کاتب تھا، یہ ان کے ساتھ نصر بن سیار کے مقابلے میں نکلا۔ مسلم بن احوز مازنی نے بنی مروان کے آخری زمانے میں اسے قتل کیا۔ نہاوند میں اس کے متبع باقی رہ گئے۔ حتیٰ کہ ابومنصور ماتریدی اور ابوالحسن اشعری کے مذاہب نے اس سارے علاقے میں تمام اعتقادی مذاہب پر غلبہ حاصل کرلیا۔

یہ عقیدہ موسوم ہوا۔ اور اسی کی طرف اس کی نسبت ہوئی۔ اسے خراسان اور اس کے مضافات کے علاوہ کہیں بھی دعوت کے لیے موزوں زمین نہ مل سکی، لہٰذا یہ فرقہ درحقیقت ایرانی یہودی فرقہ ہے، اور اس میں عربوں کا کچھ حصہ نہیں ہے؟

جہم بن صفوان کے دوسرے آراء اس مسلک کے لوگ جہم بن صفوان سے منسوب ہیں، کیوں کہ وہی اس کا سب سے بڑا داعی اور مبلغ تھا۔

نیز جبر کی دعوت کے ساتھ ساتھ اور بھی اس کے آراء تھے جن کی وہ دعوت دیا کرتا تھا۔ ان میں سے چند یہ ہیں:

(۱) اس کا خیال تھا کہ جنت و دوزخ فنا ہو جائیں گے اور کوئی چیز ہمیشہ رہنے والی نہیں۔ اور قرآن میں خلود (ہمیشگی)، کا جو ذکر ہے اس کا مطلب وہاں قیام طویل ہے، اس کے بعد فنا ہے، مطلقاً بقا مراد نہیں۔

(۲) اس کا خیال تھا کہ ایمان محض معرفت کا نام ہے۔ اور کفر جہل کو کہتے ہیں۔

(۳) اور اس کا خیال تھا کہ اللہ کا علم اور کلام دونوں حادث ہیں۔

(۴) اور اس نے اللہ کو شئی یا حی سے موصوف نہیں کیا، بلکہ کہا، کہ میں اللہ کا وصف ایسے الفاظ سے نہیں کرتا کہ جن کا اطلاق حوادث پر جائز ہو، نیز اس نے دیدار الٰہی کی بھی نفی کی ہے۔

اور خلقِ قرآن کے متعلق اپنے زعم کے مطابق یہ کہا کرتا، یہ کلام اللہ حادث ہے۔ قدیم نہیں۔ ان آراء میں ایک کثیر جماعت نے اس کا اتباع کر لیا۔ ہاں جس عقیدے پر اس فرقے کی بنیاد پڑی، شہرت ہوئی، جن عناصر سے یہ مخصوص ہو گیا وہ قول بالجبر کا مسئلہ تھا یعنی:

"انسان کا خود نہ ارادہ ہے نہ فعل"۔

ان مزعومات کی سلف و خلف نے زور شور سے تردید کی، اور اس مسلک کے بطلان میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں کہ عبداللہ بن عباسؓ، حسن بن علیؓ، علیؓ

؎ لیکن جب اس خیال کے لوگ عہد رسالتؐ میں بھی موجود تھے، جب ایرانیوں سے مسلمانوں کا اختلاط نہیں ہوا تھا، پھر اس عقیدہ کو صرف ایرانیت سے منسوب کرنا کچھ درست نہیں معلوم ہوتا: یقیناً یہ یہود کی کارفرمائی تھی جو تخریب اسلام کے درپے تھے۔ (رئیس احمد جعفری)

ابن ابی طالب اور عمرؓ بن خطاب وغیرہ ان کے رد میں بہت کچھ فرما چکے ہیں۔ نیز کثرت سے کُتُبِ مجادلات اس مذہب کے رد میں لکھی جا چکی ہیں۔"

تاریخ معتزلہ کے ادوار (۱)

المعتزلہ

اسلامی فرقوں میں سب سے زیادہ کارگزار فرقہ

اس فرقہ کا آغاز کیوں کر ہُوا؟

یہ فرقہ بنو اُمیہ کے عہد میں پھلا پھولا لیکن ترقی عہد بنی عباس میں حاصل کی اور طویل عرصے تک اسلامی نظریات پر حاوی رہا۔

خلفائے راشدین اور بنی اُمیہ کے عہد میں عراق متعدد فرقوں کا مرکز رہا تھا جن کے مختلف سلسلے تھے، ان میں سے کچھ عراقی یعنی کلدانی خیالات کے مالک تھے، بعض فارس سے متاثر تھے اور بعض عیسائی تھے، کچھ یہودی اور کچھ عرب تھے، لیکن یہ سب مسلمان ہو گئے، انھوں نے مسلمان ہو جانے کے بعد بھی اسلام کو اس نظر سے دیکھا جو کئی نسلوں سے وراثتہ ان کے پاس موجود تھی۔ یہ اس رنگ میں رنگ گئے اور اپنے جدید دین کی تکوین بھی اسی انداز سے کی۔

ان میں کچھ ایسے بھی تھے جنھوں نے اسلام کے آبِ خالص میں کسی طرح کا امتزاج نہیں کیا، لیکن ایسے بھی تھے جو خالص اسلامی افکار و آراء کے حامل بہر حال نہ تھے بلکہ شعوری یا غیر شعوری طور پر قدیم فکر و شعور کی طرف مائل تھے، چنانچہ غیر اختیاری طور پر پرانے خیالات سے متاثر ہو جاتے تھے، اگر اس غیر اختیاری اثر کو علم النفس کی اصطلاح میں بیان کیا جائے تو اس کا نام "عقلِ باطن" رکھا جا سکتا ہے۔

چنانچہ امیر المومنین علی رضی اللہ عنہ کے عہد میں جب عراق کے اندر پرانے اور مردہ نظریات سامنے آنے لگے، ان میں پھر زندگی اور حرکت پیدا ہوئی اور کسی روک کے بغیر یہ منظرِ عام پر آ گئے تو اختلافِ فکر و نظر کے اس اژدہام میں شیعہ اور خوارج کے علاوہ ایک اور گروہ بھی ابھرا

جسے معتزلہ کہتے ہیں۔

کیا معتزلہ علوی تحریک سے وابستہ تھے؟

اس فرقے کے وقتِ ظہور میں مختلف الآراء ہیں۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ جب حسنؓ معاویہ کے حق میں خلافت سے دست بردار ہوگئے تو اصحاب علیؓ کی ایک جماعت سیاست سے کلیۃً الگ ہوگئی اور اس کی سرگرمیاں صرف عقائد تک محدود ہوگئیں۔

اس سلسلے میں ابوالحسین الطرائفی اپنی کتاب میں لکھتے ہیں:

"ان لوگوں نے اپنے آپ کو معتزلہ کے نام سے مشہور کیا اور اس کا سبب یہ تھا کہ جب حسنؓ بن علیؓ نے معاویہ کی بیعت کی اور ان کے حق میں خلافت سے دستبردار ہوگئے تو ان لوگوں نے حسنؓ اور معاویہ دونوں سے علیحدگی اختیار کر لی۔ یہ لوگ اصحاب علیؓ تھے اور اب ان کی سرگرمیاں صرف گھر اور مسجد تک محدود ہوکر رہ گئیں۔ یہ کہا کرتے تھے:

"ہم تو صرف علم اور عبادت سے وابستہ رہتے ہیں۔"

علماء کی ایک بڑی جماعت کا خیال

علماء کا ایک اور بہت بڑا گروہ ان کے بارے میں کہتا ہے کہ واصل بن عطا المعتزلہ تھا جو حسن بصریؒ کی بارگاہِ علم میں نہایت پابندی سے اور مسلسل حاضری دیتا رہتا تھا، اس زمانے میں یہ سوال بہت زور سے اُٹھا جس نے اپنے وقت کے اذہان کو اپنی طرف متوجہ کر لیا کہ "آیا مرتکبِ گناہِ کبیرہ مسلمان ہے یا نہیں؟" اس سلسلے میں واصل بن عطا نے حسن بصریؒ سے اختلاف کا اظہار کیا اور کہا:

"میں سمجھتا ہوں کہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب بالکل مسلمان نہیں ہے، بلکہ وہ کفر و اسلام کے بین بین ہے۔"

اس اختلاف کے بعد واصل بن عطا نے حسن بصری کے حلقہ سے علیحدگی اختیار کر لی اور اسی مسجد میں ایک علیحدہ مرکز قائم کر لیا۔ مندرجہ بالا تصریحات سے واضح ہوگیا کہ معتزلہ کا نام کیوں اور کیسے مشہور ہوا؟

مستشرقین معتزلہ کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟

لیکن ایک دوسری جماعت اس سلسلے میں

اپنا الگ نظریہ رکھتی ہے ۔مستشرقین کا ایک ایسا گروہ کہتا ہے کہ یہ لوگ معتزلہ اس لیے کہلائے کہ یہ بہت پرہیزگار اور متقی تھے اور عوام الناس سے لذائذ دنیا سے اور زندگی کی تمام آسائشوں سے الگ تھلگ رہتے تھے ۔خود "معتزلہ" کا لفظ بتاتا ہے کہ جو لوگ اس نام سے مشہور ہوئے وہ متقی اور پرہیزگار قسم کے تھے ۔

لیکن مستشرقین کی دلیل کا آخری حصہ درست نہیں ہے، کیوں کہ اس گروہ میں ہر طرح کے لوگ تھے، نیک بھی اور گناہ گار بھی، فاسق و فاجر بھی اور ابرار بھی ۔

معتزلہ کے اصول پنجگانہ

ابوالحسن الخیاط اپنی کتاب میں معتزلہ پر یوں روشنی ڈالتے ہیں :

"جب تک کوئی شخص مندرجہ ذیل پانچ اصولوں سے اتفاق نہ رکھتا ہو تب تک معتزلی نہیں کہلا سکتا ۔

(۱)، توحید، یعنی خدائے یکتا کا اعتقاد ۔

(۲)، وعدے اور وعید پر کامل یقین اور اعتقاد ۔

(۳)، کفر اور اسلام کی درمیانی منزل کا اعتراف و یقین ۔

(۴)، عدل ۔

(۵)، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ۔

ان پانچ خصائل کا حامل معتزلی کہلائے گا"[1]

معتزلی عقائد کا جائزہ

مندرجہ بالا سطور میں معتزلہ کے پانچوں جامع اصول بیان کر دیے گئے ہیں ۔ان میں سے کسی ایک اصول کا منکر بھی معتزلہ کی صف میں شامل نہ ہو سکے گا ۔

اب ہم مختصر طور پر ان اصولِ پنجگانہ سے تعرض کریں گے، یعنی یہ بتائیں گے کہ معتزلہ کے نزدیک ان میں سے ہر اصول کا مدعا اور مفہوم کیا ہے ؟

۱۔ توحید خالص ۔

توحید فرقۂ معتزلہ کا جوہر، نچوڑ اور روح ہے ۔

---

[1] الانتصار

ابوالحسن اشعری توحید کے متعلق معتزلہ کے نظریات ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"اللہ ایک ہے، اس کی کوئی مثال نہیں، وہ سننے اور دیکھنے والا ہے، لیکن نہ اس کا جسم ہے، اور نہ وہ دیکھا جاسکتا ہے نہ اس کا بدن ہے نہ کوئی شکل ہے، نہ اس کا خون ہے، نہ گوشت ہے، نہ وہ جوہر ہے نہ عرض ہے، نہ اس کا کوئی رنگ ہے، نہ ذائقہ ہے، نہ اس کی کوئی خوشبو ہے نہ اس کو چھوا جاسکتا ہے، نہ اس میں گرمی ہے، نہ ٹھنڈک ہے، نہ خشکی ہے نہ تری ہے، نہ لمبا ہے نہ چوڑا اور نہ ہی گہرا ہے، نہ اس میں اجتماع ہے نہ افتراق، نہ حرکت کرتا ہے اور نہ سکون پذیر ہے، نہ وہ الگ اجزا رکھتا ہے نہ ذی الابعاض و اجزا ہے، اس کے اعضاء و جوارح بھی نہیں ہیں۔ نہ ہی جہات رکھتا ہے، نہ اس کا کوئی دایاں ہے نہ بایاں ہے، نہ آگا ہے نہ پیچھا ہے۔ وہ اوپر بھی نہیں، نیچے بھی نہیں اور نہ ہی کسی مکان میں سما سکتا ہے، زمانہ اس پر حاوی نہیں ہو سکتا۔ نہ وہ جدا ہے نہ متصل ہے، نہ وہ اماکن میں حلول کرتا ہے۔ وہ ایسے اوصاف سے متصف نہیں ہے جو عام لوگوں میں پائے جاتے ہوں اور حادث و فانی ہوں، نہ اُسے متناہی کہا جاسکتا ہے، وہ ناپا بھی نہیں جاسکتا، نہ اس کے بارے میں ذہاب فی الجہات کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے، نہ ہی وہ محدود ہے، نہ اس کا کوئی بیٹا ہے، نہ وہ کسی کا باپ ہے، نہ اقدار اس کا احاطہ کر سکتے ہیں۔ نہ پردے اسے چھپا سکتے ہیں، حواس اس کا ادراک نہیں کر سکتے اور لوگ اس کو قیاس نہیں کر سکتے۔ وہ مخلوق سے کسی طرح بھی مشابہ نہیں ہے، نہ اس پر نزولِ آفات ہو سکتا ہے، نہ اس کو مصیبتیں اپنے گھیرے میں لے سکتی ہیں۔ ہر وہ بات جو متصور ہو سکتی ہے، ہر وہ تصور جو وہم میں آسکتا ہے، وہ اس کی مشابہت سے ماوراء ہے، وہ اول ہے، سابق ہے، متقدم ہے، مخلوق سے پہلے موجود ہے، وہ عالم ہے، قدرت والا ہے، حی ہے، نہ آنکھ اس کو دیکھ سکتی ہے، نہ بصارت اس کو پاسکتی ہے، اوہام اس کا احاطہ نہیں کر سکتے، سماعت اس کو سُن نہیں سکتی۔ وہ عام مخلوقات کی طرح عالم، قادر اور حی نہیں ہے، نہ وہ علماء کی طرح قادر اور زندہ ہے، صرف وہی قدیم ہے، اس کے علاوہ

کوئی قدیم نہیں، صرف وہی معبود ہے، اس کے علاوہ کوئی عبادت کے لائق نہیں، نہ اس کی حکومت میں کوئی شریک ہے، نہ اس کا کوئی وزیر و مشیر ہے، اس کی خواہش کی تکمیل میں کوئی اس کا مددگار نہیں ہے اس نے جو چاہا پیدا کیا۔ اس نے کوئی چیز (مثال سامنے رکھ کر) پیدا نہیں کی، کسی چیز کو پیدا کرنا اس کے لیے سہل ہے نہ مشکل ہے، نہ اس کو کوئی نفع پہنچ سکتا ہے، نہ نقصان پہنچ سکتا ہے، لذت اور مزے سے وہ بے پرواہ ہے، تکلیف و مصیبت سے ناآشنا ہے نہ وہ صاحب غایت ہے کہ اس کی کوئی انتہا ہو، اس پر فنا بھی نہیں آسکتی۔ نہ اس میں کوئی کمی ہے، نہ کوتاہی ہے، نہ بے بسی ہے نہ بے چارگی ہے۔ عورت کی ضرورت سے اس کی ذات بلند ہے، نہ اس کی کوئی بیوی ہے، نہ بیٹا، نہ لڑکی[1]"

مذکورہ اصل کے تحت معتزلہ کا یہ خیال بھی تھا:

(۱) قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کا نظارہ محال ہے، کیوں کہ وہ چیز دیکھی جا سکتی ہے، جس کا جسم ہو اور وہ جہات بھی رکھتی ہو۔

(۲) کسی چیز کے صفات اس کے عین ذات ہیں ورنہ پھر تعدد قدما لازم آئے گا۔

(۳) قرآن مخلوق ہے، کیونکہ کلام کی صفت خدا کی صفت نہیں۔

۲۔ عدل

معتزلہ کے دوسرے اصول "عدل" کے متعلق مسعودی لکھتا ہے:

" اس کا مفہوم و مدعا یہ ہے کہ خدا شر کو پسند نہیں کرتا، نہ وہ لوگوں کے افعال کو پیدا کرتا ہے، لوگ جو کرتے ہیں یا جو نہیں کرتے وہ اس قوت کے سبب سے ہیں جو خدا نے ان کو دے رکھی ہے، خدا اسی بات کا حکم دیتا ہے جو وہ چاہتا ہے اور اسی سے روکتا ہے جو ناپسند کرتا ہے۔ ہر نیکی جس کا وہ حکم کرتا ہے اس کے نزدیک مستحسن ہے، ہر برائی بری ہے جس سے اس نے روکا ہے، وہ اپنے بندوں کو ان کی استطاعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا

---

[1] مقامات الاسلامیین، للاشعری۔

نہ وہ ان سے ایسا کام لینا چاہتا ہے جس پر وہ قادر نہیں، بجز اس قدرت کے جو اللہ نے بندوں کو دے رکھی ہے کوئی قبض و بسط کی طاقت نہیں رکھتا، وہ ہر چیز کا مالک ہے جس سے جو چاہتا ہے لے لیتا ہے، اگر وہ چاہتا تو لوگوں کو اپنا مطیع بنا سکتا تھا، اگر اس کی خواہش ہوتی تو کوئی بھی گناہ کے قریب نہ جاتا بے شک وہ اس پر قادر تھا۔ لیکن اس نے ایسا نہیں کیا، اگر وہ ایسا کرتا تو بندوں کی آزمائش نہ ہو سکتی۔[1]"

ان باتوں سے واضح ہو گیا کہ معتزلہ جہمیہ کے اس عقیدے سے اختلاف کرتے ہیں کہ چونکہ بندہ اپنے فعل میں مختار نہیں ہے، اس لیے اس کو ذمہ دار نہیں قرار دیا جا سکتا، اس لیے کہ اگر کسی کو اس کی مرضی کے خلاف کوئی کام کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو اس پر کوئی الزام نہیں آئے گا۔ اس طرح اگر وہ کسی کام کے نہ کرنے پر مجبور ہو تو وہ نافرمان کیسے ہو گا۔

اس بنا پر معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے، خدا خالق نہیں ہے۔ لیکن اس سے یہ دشواری پیش آئی کہ عجز سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہہ محسوس ہوئی لہٰذا انھوں نے کہا کہ یہ اس قدرت کے باعث ہے، جو اللہ تعالیٰ نے ان کو عطا کی اور ان کے لیے پیدا کی، وہ دینے والا اور عنایت کرنے والا ہے اور اسے اس بات کی پوری قدرت ہے کہ جو کچھ اس نے دیا اور عطا کیا ہے اسے واپس لے لے یا چھین لے۔

۲۔ وعد اور وعید

وعد اور وعید کے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو یہ اختیار ہے کہ نیکی اور اچھائی کرنے والے پر مہربانی کرے اور اسے اچھی جزا دے، جو برائی کرے اُسے ویسا ہی بدلہ دے اور اس کو سزا دے اور گناہِ کبیرہ کے مرتکب جب تک تائب نہ ہو جائیں ان کی مغفرت نہیں ہو سکتی۔

---

[1] مسعودی کی کتاب میں معتزلہ سے جو یہ عقیدہ منسوب ہے کہ:

"ہر نیکی جس کا اس نے حکم دیا ہے، اس کے نزدیک پسندیدہ ہے۔"

وہ اس کی دلیل قرآن کی اس آیت سے لاتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے "تمھیں جو بھلائی پہنچتی ہے وہ خدا کی طرف سے ہے اور برائی تمھاری اپنی طرف سے ہے۔"

[2] مروج الذہب للمسعودی۔

۴۔ درمیانی درجہ

معتزلہ کے اس قول کی تشریح شہرستانی نے یوں کی ہے:

"واصل بن عطا کہتا تھا کہ ایمان خصال خیر سے عبارت ہے، جب یہ کسی میں موجود ہو تو وہ مومن کہلائے گا کہ یہ رسم مدح ہے؛ فاسق میں یہ خصال کبھی نہیں پائے جاتے، اس لیے وہ رسم مدح کا مستحق نہیں ہے، لہٰذا وہ مومن بھی نہیں کہلائے گا؛ لیکن اسے مطلقاً کافر بھی نہیں کہا جا سکتا، کیوں کہ وہ کلمۂ شہادت کا قائل ہے اور امورِ خیر بھی اس میں پائے جاتے ہیں، جن سے انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن اگر وہ مر جائے دراں حالیکہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب ہو اور اس نے توبہ نہ کی ہو تو جہنم میں جائے گا اور ہمیشہ اس میں رہے گا۔ اس لیے کہ آخرت میں صرف دو قسم کے لوگ ہوں گے۔ ایک جنّت میں؛ اور دوسرے دوزخ میں۔ البتہ اس کے ساتھ اتنی رعایت برتی جائے گی کہ اس پر عذاب کی سختی ذرا کم ہوگی اور کافروں سے وہ ایک درجہ اُوپر رہے گا۔"[1]

معتزلہ کے نزدیک امر بالمعروف (نیک کاموں کا حکم دینا) اور نہی عن المنکر (بُری باتوں سے روکنا) ان مومنین پر واجب ہے جو اسلام کی دعوت، گمراہوں کی ہدایت اور بھٹکے ہوؤں کی اصلاح میں مصروف ہیں، ہر ممکن طور پر متعلقہ لوگ پند و نصائح اور تقریر و بیان سے یہ فریضہ

---

[1] گو معتزلہ کا یہ اعتقاد ہے کہ گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا پورا مومن نہیں ہے، لیکن اگر ذمیوں اور کافروں سے اسے ممتاز کرنے کے لیے مسلم کہہ دیا جائے تو کوئی حرج بھی نہیں۔ ابن ابی الحدید کا شمار شیوخِ معتزلہ میں ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"بلاشبہ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا نہ مومن ہے نہ مسلم، لیکن ہمارے نزدیک یہ جائز ہے کہ یہ لفظ اس کے لیے استعمال کر لیا جائے، تاکہ ذمیوں اور بُت پرستوں سے اسے امتیازی حیثیت حاصل ہو، لہٰذا لفظِ مسلم کا گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والے کے لیے استعمال کرنا یہ معنی نہیں رکھتا کہ وہ مستحقِ تحسین و تکریم اور تحسین و ستائش ہے۔"

(شرح نہج البلاغہ لابن ابی الحدید)

انجام دیں، جن کے پاس تلوار ہو وہ شمشیر آبدار سے اس فرض کو انجام دیں۔

عقائد بیان کرتے وقت معتزلہ قضایائے عقلی پر زیادہ بھروسا کرتے تھے اور امورِ شرع کے علاوہ تمام مسائل کو عقل کی کسوٹی پر پرکھتے تھے جو بات عقلی اعتبار سے قابلِ قبول ہوتی اسے اختیار کر لیتے جو نہ ہوتی اسے مسترد کر دیتے۔ اگر بغور دیکھا جائے تو اس اسلوبِ فکر کے عوامل حسب ذیل تھے:

(۱) یہ لوگ زیادہ تر عراق و فارس کے رہنے والے تھے اور یہ دونوں مقامات قدیم تہذیب (حضارت) کا مسکن تھے۔

(۲) اس جماعت میں غیر عربی لوگ کافی تعداد میں شامل تھے۔ مثلاً آزاد کردہ غلام تھے۔

(۳) مخالفین کا رد نقل کی بہ نسبت عقل سے زیادہ کیا جا سکتا ہے۔ کسی غیر مسلم سے بحث مباحثہ کرتے وقت قرآن و حدیث کو استدلال کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا صرف عقل ہی ایک ایسا معیار ہے جسے قبول کرنے پر فریق مخالف مجبور ہے۔

(۴) قدیم فلسفیوں کے نظریات سے بھی کافی متاثر تھے، کیوں کہ یہ یہودیوں سے زیادہ میل ملاپ رکھتے تھے اور ان لوگوں نے فلسفیانہ نظریات کو عربی زبان میں منتقل کر دیا تھا۔

صلاح و اصلح کا وجوب عقلی قضایا پر بھروسے کا یہ نتیجہ نکلا کہ معتزلہ کسی چیز کی خوبی یا اس کی برائی کا فیصلہ عقلی اعتبار سے کرتے تھے، وہ کہتے تھے:

"عقلی لحاظ سے تمام اچھی چیزیں واضح ہیں اور امرِ واجب کی طرح قابلِ قبول ہیں۔ مثلاً عقلی اعتبار سے یہ بات واجب ہے کہ رزق دینے والے کا شکر ادا کیا جائے، قبل اس کے کہ اس کا شکریہ ادا کرنے کے متعلق سُنا جائے کہ واقعی وہ شکریہ کے قابل ہے۔ نیکی اور برائی، اچھے اور برے کی ذاتی صفتیں ہیں"[۱]۔

خدا کی طرف اصلح و صلاح کی نسبت: معتزلہ کہتے ہیں کہ صلاح و اصلح کا وجوب اللہ تعالیٰ

---

[۱] الملل والنحل للشہرستانی۔

کی طرف سے ہے، کیوں کہ خدا سے نیکی کا پہلو رکھنے والی بات ہی سرزد ہو سکتی ہے، کیوں کہ وُہ امرِ صالح ہی کرے گا اور اس سے یہ بات ممکن نہیں کہ کسی غیر صالح امر کا ارتکاب اس سے ہو۔

معتزلہ کی طرف سے

اسلام کا دفاع دشمنوں کے مقابلے میں

غیر مسلم حلقۂ اسلام میں حلقۂ اسلام میں بے شمار غیر مسلم داخل ہوئے، ان میں مجوسی صابئی، عیسائی اور یہودی سب ہی تھے، ان مذاہب کے جو لوگ اسلام کے دائرے میں آئے، ان کے سربراہ اور پیشوا اپنے سابقہ ادیان و مذاہب کی تعلیمات سے پوری طرح بہرہ ور تھے۔ یہ تعلیمات ان کے رگ و پے میں خون کی طرح گردش کرتی تھیں۔ اسلام کے حلقہ بگوش ہو جانے کے بعد یہ لوگ اپنے مذہب کی مدح سرائی کرتے رہتے تھے، انھوں نے اسلام کو اسی نظر سے دیکھا اور سمجھا تھا۔ حاکمِ وقت کے خوف سے بظاہر تو مسلمان بنے ہوئے تھے لیکن دراصل ان کے سینوں میں غیر اسلامی معتقدات چھپے ہوئے تھے۔ یہ اپنے مخصوص نظریات کی تبلیغ بڑی حکمتِ عملی سے مسلمانوں میں کرتے تھے اور ان کے اسلامی خیالات میں شکوک و شبہات کے جراثیم پیدا کرتے رہتے تھے۔ وہ ان کے افکار و عقائد کو بدلنے کی سر توڑ کوشش میں مصروف تھے۔

رفتہ رفتہ یہ جراثیم موثر ہو گئے، اور ایسے گروہ پیدا ہو گئے، جو اگرچہ بظاہر اسلام کا لبادہ اوڑھے ہوئے تھے، لیکن وہ اسلام کی بنیاد کو کھوکھلا کرنے کے درپے تھے۔ مثلاً مجسمہ، مشبہہ اور زنادقہ وغیرہ۔

ان کے برعکس معتزلہ فہم و فراست کو ڈھال بنا کر سامنے آئے، ان کے وہ پانچ اصول جن کا ذکر ہو چکا ہے، دراصل انہی فرقوں کی تردید کے لیے تھے۔

ان کا عقیدۂ توحید حقیقت میں مجسمہ اور مشبہہ کی رو میں تھا جو خدا کے جسم اور شکل کے قائل تھے۔

عدل کا اصول جھمیہ کی تردید کرتا تھا، یعنی جبر و اختیار کے سلسلے میں ایک واضح موقف "وعد اور وعید" کا اصول مرجیہ کی رد میں تھا جس کی رو سے اچھائی کی جزا اور برائی کی سزا مقرر ہے۔

خوارج گناہِ کبیرہ کے مرتکب کو بھی کافر قرار دیتے تھے، خوارج نے ان کا رد "مَنْزِلَۃٌ بَیْنَ الْمَنْزِلَتَیْنِ" سے کیا

مقنع خراسانی کا ظہور و خروج خلیفہ مہدی کے عہدِ خلافت میں المقنع خراسانی نامی ایک شخص منظر عام پر آیا۔ یہ تناسخ ارواح کا قائل تھا۔ اس نے بہت سے آدمیوں کو گمراہ کر کے اپنے ساتھ ملا لیا۔ یہ ماوراء النہر میں رہتا تھا۔ مہدی نے اس کا زور توڑنا چاہا اور اس سلسلے میں بڑی تکلیفیں برداشت کیں۔ حیرت ہے کہ مقنع کا دم خم توڑنے کے لیے اس کو زنادقہ تک سے ایک طرح کی مفاہمت کرنا پڑی تاکہ یہ لوگ کسی طور اس کو ختم کر دیں، لیکن تلوار یہ نہیں کر سکتی کہ وہ نظریات کی گردن مار دے یا مذہب کو موت سے ہمکنار کر دے۔

معتزلہ ہی ایک ایسی جماعت تھی، جس نے مردانہ وار اس فساد انگیز گروہ کا مقابلہ کیا اور دلائلِ عقلی سے مسلح ہو کر ان کو پسپا کر دیا، شک و شبہ کے پردے چاک کر دیے اور ان کی ضلالت و گمراہی عیاں کر دی۔ اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ آج اس مذہب کا نام و نشان تک موجود نہیں ہے

معتزلہ اور خلفائے عبّاسیہ

سرکاری تائید کے باعث علمائے حق پر دَورِ ستم

اموی اور معتزلی امویوں کے زمانے میں معتزلہ نمودار ہوئے، لیکن امویوں سے انھیں کوئی زیادہ نقصان نہیں پہنچا۔ نہ اختلاف رونما ہوا، کیوں کہ امویوں کے عہد تک اس گروہ کا عمل سے کوئی واسطہ نہ تھا، اس کی ساری سرگرمیاں نظریات تک محدود تھیں۔ حجت کو حجت سے توڑتے تھے، دلیل کا جواب دلیل سے دیتے تھے، قیاس صحیح سے انھیں کوئی لگاؤ نہ تھا، اگر تھا بھی تو بہت تھوڑا، ان کے استدلالات صرف بیان تک محدود تھے۔ نیزہ و تلوار کا اس میں کوئی حصہ نہ تھا۔ یہ دلائل کے اسلحہ سے مسلح تھے، شمشیر و سناں سے نہیں۔

ان کے پیرو کار ہر طبقے میں ظاہر ہو رہے تھے، یہاں تک کہ امویوں کا شاہی خاندان بھی اس سے بچا ہُوا نہ تھا۔ کہتے ہیں کہ یزید بن عبدالملک معتزلی خیالات رکھتا تھا اور معتزلہ کے اصول پنجگانہ کا پورے طور پر قائل تھا۔[۱]

عبّاسیوں کی طرف سے معتزلہ کی حمایت پھر جب بنو عباس مسند آرائے خلافت ہُوئے اور ملحدین و زنادقہ کا طوفان پوری شدت کے ساتھ ابھرا تو ان خلفاء نے محسوس کیا کہ اس طوفان کا مقابلہ صرف وہی کر سکتے ہیں۔ یہ زندیقوں کے لیے تلوارِ آبدار اور ملحدین کے لیے بلائے ناگہانی ثابت ہُوئے، یہاں تک کہ مامون کا عہدِ خلافت آگیا، اس نے ان کو خوش آمدید کہا، انھیں مقربِ بارگاہ بنایا۔ پھر جب اس نے دیکھا کہ فقہاء اور معتزلہ کے درمیان اختلاف ہیں تو اس نے ان کے مابین مناظرے کرائے تاکہ بالآخر کسی

---

[۱] مروج الذہب للمسعودی۔

قطعی رائے تک پہنچا جا سکے، لیکن ہوا یہ کہ وہ معتزلہ سے اس درجہ متاثر ہوا کہ خلقِ قرآن کے مسئلے میں علماء و محدثین کو معتزلہ کا ہم خیال بنانے کے لیے بنفسِ نفیس اپنی حکومت کا سارا دبدبہ صرف کر دیا۔

عقیدے جبر سے نہیں بدلا کرتے

لیکن کوئی طاقت بھی کسی نظریے یا مسلک کی چاہے کتنی پشت پناہ ہو لوگوں کا عقیدہ نہیں بدل سکتی۔ پھر جب اسلام میں اکراہ فی الدین حرام ہے تو اسلامی نقطۂ نظر سے کس طرح جائز تھا کہ لوگوں پر ایک ایسا عقیدہ مسلط کر دیا جائے جس کی مخالفت کسی طور کفر نہ تھی۔

مامون نے پوری سعی کی کہ فقہا خلقِ قرآن کا نظریہ تسلیم کر لیں، اور بعض نے خوف یا لالچ سے یا تقیہ کر کے تسلیم کر بھی لیا، لیکن حقیقتہً دل سے انھوں نے اس کو تسلیم نہیں کیا تھا، لیکن دوسرے لوگوں نے اپنے اعتقاد کے خلاف کوئی بات قبول نہ کی۔ اس سلسلے میں قید و بند کے آلام و مصائب نہایت پامردی کے ساتھ برداشت کرتے رہے۔

یہ مسلک مامون کے عہد میں شروع ہوا تھا۔ باپ کی وصیت کے مطابق معتصم بھی اسی مسلک پر کاربند رہا اور ظلم و تعدی کا بازار گرم رکھا۔ پھر واثق باللہ کا زمانہ آیا تو اس نے بھی یہی کیا بلکہ اس نے ایک اور مسئلے "نفیِ رؤیت باری تعالیٰ" پر جبر و اکراہ کا سلسلہ شروع کر دیا۔ یہ مسئلہ بھی معتزلہ کا پیدا کردہ تھا۔

پھر جب متوکل باللہ مسندِ خلافت پر متمکن ہوا تو اس نے یہ سلسلہ ختم کر دیا اور لوگوں کو عقائد کے سلسلے میں پوری آزادی دے دی۔

معتزلہ کے خلاف محاذِ جنگ

معتزلہ اپنے معاصرین کی نظر میں

فقہاء اور محدثین بالآخر معتزلہ کے خلاف ایک محاذ بنا کر میدان میں اُتر آئے۔ اب کیفیت یہ یہ تھی کہ وہ دو دشمنوں کے مابین گھرے ہوئے تھے اور یہ دونوں طاقت ور تھے، ایک طرف سے زنادقہ اپنے ہمراہیوں سمیت حملہ آور تھے۔ دوسری طرف فقہاء و محدثین میدان میں کود پڑے، فقہاء کے مناظرات و مجادلات کو بغور دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ معتزلہ پر ان کا حملہ کتنا زبردست تھا۔ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبل علمِ کلام اور متکلمین کی مذمت میں کافی آگے بڑھ جاتے ہیں اس طرح معتزلہ بھی کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کرتے۔

سوال یہ ہے کہ جب معتزلہ اور فقہاء و محدثین کا نقطۂ نظر اسلام کی نُصرت تھا۔ پھر کیوں فقہاء و محدثین اس فرقے کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے؟ اور کیوں انھیں برداشت نہیں کرتے تھے؟ میرے خیال میں اس کے کئی وجوہ ہیں، ان میں سے چند کا ذکر ذیل میں کرتا ہوں:

(۱) اساسِ بحث و نظر: عقل معتزلہ دین کو سمجھنے میں سلفِ صالح کے طریقے سے مختلف راستے پر چلتے تھے۔ سلف صالح کے نزدیک صرف قرآن ہی سے صفاتِ الٰہی کے تعارف و تعریف کا مواد مل سکتا ہے اور یہ کہ ان میں سے کس چیز پر عقیدے کی رو واجب ہے؟ وہ قرآن کے علاوہ کسی دوسرے مصدر و ماخذ کو کوئی اہمیت نہ دیتے تھے اور نہ اس سے انھیں اطمینان ہوتا تھا، عقائد کے سمجھنے کے لیے وہ صرف آیاتِ قرآنی پر بھروسا کرتے تھے، آیاتِ بیّنات کا تو کوئی سوال ہی نہ تھا، لیکن جہاں آیاتِ متشابہات آجاتی تھیں وہ لغوی مآخذ کی طرف رجوع کرتے تھے۔ پھر بھی اگر کوئی سمجھ میں نہ آتی تو خاموشی اختیار کر لیتے تھے اور فتنے سے بچنے کے لیے

مُہر بلب ہو جاتے تھے ۔ گمراہی کی طرف مائل نہ ہوتے تھے اور سیدھے راستے سے انحراف نہ کرتے تھے۔
عرب کے لیے یہی اسلوب موزوں اور مناسب تھا، کیوں کہ یہ اُمّی لوگ تھے اور انھیں فلسفہ و منطق وغیرہ سے کوئی تعلق نہ تھا۔

لیکن معتزلہ نے اس راستے سے مُنہ موڑ لیا۔ ہر معاملے میں عقل کو راہبر بنایا اور اس کی رو سے بحث کی۔ یہ چیز فقہاء کے لیے تکلیف دہ تھی۔ نہ وہ اس سے مانوس تھے، نہ ہو سکتے تھے، چنانچہ زبان درازی پر اُتر آئے اور نہایت سخت اور نازیبا کلمات استعمال کرنے لگے؛ حالانکہ معتزلہ کی اکثریت اس برتاؤ کی مستحق نہ تھی، جیسا کہ ایک مستشرق لکھتا ہے:

"ہم نے معتزلہ کی کوئی ایسی آواز نہیں سُنی جسے دین کا مخالف قرار دیا جا سکے۔"

(۲) زنادقہ اور ثنویہ سے مسلسل جنگ زنادقہ اور ثنویہ کے مقابلے میں معتزلہ سینہ سپر ہو گئے۔ مجادلہ اور محاربہ کا ہر ہتھیار انھوں نے استعمال کیا۔ وہ حریف کو اسی کے اسلحہ سے للکارتے تھے۔ ان کو حریف کے داؤں پیچ سے لڑنے میں کمال حاصل تھا جس طرح اکھاڑے میں ایک پہلوان اپنے مقابل پر اسی کے داؤں پیچ سے حاوی ہوتا ہے اور اس کو چت کرنے کے لیے خود اس کے آزمائے ہوئے ہتھکنڈے استعمال کرتا ہے۔

چنانچہ زنادقہ کو نیچا دکھانے کے لیے معتزلہ نے ان کے علوم پڑھے، ان کا انداز استدلال اختیار کیا اور ان ہی کا انداز بحث استعمال کیا۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے:

"جو شخص دشمن کے سامنے رہ کر مقابلہ کرتا ہے، وہ ہر طرح چوکس رہنے کے باوصف اس سے مربوط ہوتا ہے اور لڑائی کے شرائط پر عمل کرتا رہتا ہے۔ دشمن کے تمام افعال اس کی نظر میں رہتے ہیں۔ اس ربط و الحاق کا نتیجہ ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی طور وہ دشمن کے ہتھکنڈے اپنا لیتا ہے۔ بالکل یہی حال فکر و رائے کی جنگ کا ہے۔ یہاں بھی دونوں فریق ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہونے کے باوجود ایک دوسرے کو متاثر کرتے ہیں، کچھ لیتے ہیں، کچھ دیتے ہیں۔"

چنانچہ بعض حنابلہ کو شکایت ہے کہ ان کے گروہ کے کچھ لوگ ملحدین سے نبرد آزما ہوئے، لیکن اس دوران وہ حریف سے اس درجہ متاثر ہوئے کہ اپنا دامن الحاد کے بعض پہلوؤں سے نہ بچا سکے

تو تعجب کیسا ہے۔ اگر معتزلہ میں مجادلۂ باہمی کے سبب زنادقہ اور ثنویہ کے کچھ معتقدات شامل ہو گئے ہوں۔

(۳) عقائد کی معرفت عقلی انداز میں

عقائد کی معرفت میں معتزلہ سراسر عقلی دلائل سے کام لیتے تھے، نص پر بھروسا نہ کرتے تھے، سوا اس صورت کے کہ موضوعِ بحث کوئی شرعی حکم ہو یا اس سے متعلق ہو۔ باقی تمام امور میں وہ عقل کو ڈھال کے طور پر استعمال کرتے تھے اور اسی پر ان کا دار و مدار تھا۔ معتزلہ کے امام ابو الہذیل کہتے ہیں:

"اہلِ جنّت اور فرشتے وغیرہ غیر مختار ہیں، کیوں کہ اگر وہ مختار ہوتے تو خدا انھیں مکلّف بھی کرتا؛ لہٰذا آخرت دارِ جزا ہے، دارِ تکلیف نہیں اور عقلی طور پر یہ بات ثابت ہے کہ اختیار تکلیف کو مستلزم نہیں"[۱]

خیاط کہتے ہیں کہ ابو الہذیل نے بعد میں اپنے اس قول سے رجوع کر لیا۔

غرض اس قسم کے تھوڑے بہت تفکرات معتزلہ میں ضرور پائے جاتے ہیں جن سے مشتعل اور برافروختہ ہو کر فقہاء نے ان کے خلاف محاذ کھڑا کر دیا اور ان کے بارے میں نازیبا اور نامناسب کلمات استعمال کرنے لگے، حالانکہ مناسب طریق کار یہ تھا کہ قابلِ اعتراض باتوں کی تردید کرتے اور ایسے فتنے سے دور رہتے جو انھیں ظلم و تعدّی کرنے والا ٹھہراتا۔

(۴) مخالفین کے لیے سخت لب و لہجہ

معتزلہ جن لوگوں سے برسرِ پیکار ہوئے قدر و منزلت کے اعتبار سے ان کا مقامِ بلند تھا اور جب ان کا ذکر کیا تو الفاظ بھی سخت استعمال کیے، چنانچہ فقہ و حدیث کی شخصیتوں کے بارے میں جاحظ کا قول ہے:

"محدّثین اور عوام سر تا سر مقلّد ہیں۔ عقلی دلائل کے مقابلے کو زیادہ پسند کرتے ہیں، حالانکہ قرآن اس سے روکتا ہے، باقی رہا ان کا یہ کہنا کہ پرہیزگار اور عابد و متقی لوگ ہمیں سے ہیں تو جہاں تک عبادت گزاری کا تعلق ہے خوارج جیسے قلیل فرقے کے لوگ ان کی ساری جماعت کے عبادت گزاروں سے زیادہ ہیں"[۲]

---

[۱] الانتصار فی الرد علی ابن الراوندی۔ [۲] الفصول المختار من کتب الجاحظ

یہ اور اس قسم کی اور بہت سی چبھتی ہوئی باتیں ہیں، جنھوں نے مسلمانوں کو معتزلہ سے متنفر کر دیا۔

(۵) خلفائے عباسیہ کی ستم رانیاں خلفائے بنو عباس معتزلہ کے بڑے قدر دان اور سرپرست تھے، انھوں نے صرف قدر دانی پر اکتفا نہیں کی بلکہ لوگوں کو یہ مسلک قبول کرنے پر مجبور کیا اور فقہاء و محدثین تک کو معاف نہ کیا - ان پر ہر قسم کی سختیاں کیں، ان پر مصیبت کے ایسے پہاڑ توڑے کہ دیکھنے والے لرزہ بر اندام ہو گئے اور ان لوگوں سے ہمدردی کرنے لگے - وہ معتزلہ سے نفرت کرنے لگے جو فقہاء و محدثین کی اس مصیبت کا اصل سبب تھے، جبر و اکراہ اور ظلم و ستم کا یہ سلسلہ معتزلہ ہی کے ایما اور اشارے سے شروع ہوا تھا گو ان میں ایسے لوگ بھی تھے جو خلفاء کی ان زیادتیوں کو بُری نگاہ سے دیکھتے تھے اور فقہاء و محدثین جس مصیبت میں گرفتار تھے، اس پر انھیں افسوس تھا چنانچہ جاحظ لکھتا ہے:

"ہم کسی ایسے شخص کو کافر نہیں کہتے جس تک اپنی حجت نہ پہنچا لیں، صرف انہی لوگوں کو امتحان میں ڈالنا پسند کرتے ہیں جو اہلِ تہمت ہوں لیکن کسی متّہم کا ہم تجسس نہیں کرتے نہ کسی کو تلاش کر کے امتحان گاہ میں لاتے ہیں، نہ ان لوگوں کی پردہ دری کرنا چاہتے ہیں جو مشکوک ہوں، اگر سب کی پردہ دری شروع کر دی جائے تو سب سے زیادہ بدنام خود حاکم ہو گا"[۱]

بہر حال خلفاء کی بے جا حمایت نے لوگوں کو معتزلہ سے متنفر کر دیا، کیوں کہ لوگ کہتے تھے کہ اگر دلیل اور حجت میں کوئی قوت اور طاقت ہو تو بادشاہ کی مدد کی کیا ضرورت ہے۔

(۶) معتزلہ کی جماعت میں ملحد بھی تھے بہت سے ملحدین بھی اعتزال کا جامہ پہن کر اس جماعت میں شامل ہو گئے تھے، اور اپنے نظریات کی نشر و اشاعت میں مصروف تھے اور اسلام کی بنیاد کھوکھلی کرنے کے درپے

---

[۱] الفصول المختار من کتب الجاحظ الامام عبید اللہ بن حسان۔

تھے، لیکن جب یہ لوگ سامنے آگئے تو معتزلہ نے ان کو الگ کر دیا۔ ابن الراوندی انہی لوگوں میں شمار ہوتے ہیں۔ نیز ابو عیسیٰ الوارق احمد بن حائط اور فضل بن حدثی بھی اسی جماعت سے متعلق تھے ان تمام لوگوں نے اسلام میں بدعات پھیلائیں اور منکرات کو فروغ دیا، ان میں سے کچھ ایسے بھی تھے جو یہودیوں سے پیسہ لے کر مسلمانوں کے عقائد بگاڑ رہے تھے۔ معتزلہ کو جب بھی ایسے لوگوں کا علم ہوتا وہ ان سے کنارہ کش ہو جاتے اور ان کی عاداتِ بد سے کوئی سروکار نہ رکھتے، لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ شہرت، برائت سے زیادہ مؤثر ہوتی ہے۔

فُقہاء اور محدّثین کی یلغار

معتزلہ کے افکار و عقائد پر

بڑی بے دردی سے فقہاء اور محدّثین نے معتزلہ پر حملے کیے، نتیجہ یہ ہُوا کہ وہ ازاں سو رانده وازیں سو درمانده ہو گئے۔

امام محمد بن الحسن شیبانی نے فتویٰ دیا کہ اگر کسی معتزلی کی اقتدا میں کوئی نماز پڑھے گا تو اس کی یہ نماز باطل ہوگی اور دُہرانی پڑے گی۔

ابو یوسف جو امام ابو حنیفہؒ کے دستِ راست تھے، انھوں نے معتزلہ کو زنادقہ میں شمار کیا اور فتویٰ دیا۔

امام مالک جیسے عظیم المرتبت فقیہہ اور محدث معتزلہ کی گواہی قبول نہ کرتے تھے۔

معتزلہ کی مخالفت میں کسی حد تک خود ان کے طریق کار کے باعث فضا ایسی ہموار ہوئی کہ وہ فاسق و فاجر قرار دے دیئے گئے۔

بات یہ ہے کہ جب بُغض و عناد کسی کے خلاف پیدا ہو جائے تو پھر راہِ اعتدال اوجھل ہو جاتی ہے۔ پھر دشمن کے خلاف ہر ہتھکنڈہ استعمال کیا جاتا ہے اور حق و باطل کی پروا نہیں کی جاتی۔ چنانچہ ہم بلاخوفِ تردید کہہ سکتے ہیں کہ اکثر معتزلہ سے انصاف نہیں کیا گیا اور یہ سب کچھ تعصب کی وجہ سے ہُوا، اور تعصب کی یہ خاصیت ہے کہ وہ عقل و خرد پر پردہ ڈال دیتا ہے۔

معتزلہ میں بہت سی خوبیاں تھیں

گو معتزلہ کو عصیان و گناہ اور شرپسندی و فساد انگیزی کا ملزم گردانا جاتا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ بہت نیک تھے اسلام کے لیے سب سے پہلے یہی جماعت سینہ سپر ہو کر میدان میں آئی۔ واصل کے پیرو کار عالم اسلام

میں پھیل گئے اور باطل پرستوں کے مقابلے پر چٹان کی طرح ڈٹ گئے۔

عَمرو ابنِ عبید کو زنادقہ سے بڑے مشکل اور تکلیف دہ مقابلے کرنے پڑے، لیکن ایک لمحے کے لیے بھی ان کے پائے ثبات میں لغزش نہ آئی، وہ پوری طاقت و استقامت سے زنادقہ کا مقابلہ کرتے رہے۔ عمرو ابن عبید اور بشار بن برا بہت گہرے دوست تھے، لیکن جب عمرو کو معلوم ہُوا کہ بشار میں زنادقہ کے عقائد پائے جاتے ہیں تو انھیں اس وقت تک چین نہیں آیا جب تک بشار کو بغداد سے نکلوا نہیں دیا اور جب تک زندہ رہے بشار نے بغداد کی شکل تک نہیں دیکھی۔

عمروؒ ابنِ عبید نہ صرف اسلام کے ایک سپاہی تھے بلکہ بہت بڑے متقی اور عابد و زاہد بھی تھے، جاحظ ان کے متعلق کہتا ہے:

"تمام فقہا و محدثین کے مقابلے میں صرف عمرو کی عبادت کافی ہے۔"

ایک مرتبہ خلیفہ واثق باللہ نے اپنے وزیر احمد بن ابی داؤد سے کہا:

"تم دوسرے لوگوں کو منصبِ قضا تفویض کرتے ہو لیکن میرے اصحاب (معتزلہ) کو یہ ذمہ داری کیوں نہیں سونپتے؟"

احمد بن ابی داؤد نے جواب دیا:

لہ جب عمرو ابن عبید کا انتقال ہُوا تو سب سے زیادہ اثر انگیز مرثیہ خلیفہ منصور نے کہا:

اے وہ لوگو! جو سران میں قبرِ عمرو کی زیارت کو جا رہے ہو، خدا تم پر اپنی مہربانی اور کرم نوازی کرے وہاں ایک صاحبِ ایمان کی قبر ہے جو خدا ترس تھا، عابد و زاہد تھا اور قرآن کا عاشق تھا۔

اور جب لوگ کسی بات میں جھگڑنے لگتے تھے۔

تو عمرو ہی وہ واحد آدمی تھا جس کا قول دلائل کی رو سے قولِ فیصل ثابت ہوتا تھا۔

اور اگر یہ فانی دنیا کسی مردِ صالح کو زندہ رکھ سکتی ہے۔

تو بے شک وہ ہمارے لیے ابو عثمان عمرو کو باقی رکھے گی۔

عمرو کی عبادت و ریاضت کا اعتراف ان کے تمام معاصرین کرتے ہیں، وہ ان کے خوفِ خدا، دینداری اور جوشِ ایمانی کا اقرار کرتے ہیں اور ان کے اوصافِ حمیدہ کے ثنا خواں ہیں۔

"یا امیرالمومنین آپ کے اصحاب (معتزلہ) اسے قبول ہی کب کرتے ہیں؛ جعفر بن مبشر کو دیکھ لیجیے، ان کے پاس میں نے دس ہزار درہم بھیجے، لیکن انھوں نے لینے سے انکار کر دیا۔ پھر میں خود گیا اور اذنِ باریابی طلب کیا تو انھوں نے ملنے سے انکار کر دیا۔"

بالآخر میں بغیر اجازت اندر چلا گیا، جب مجھے دیکھا تو تلوار بے نیام کر کے کھڑے ہو گئے اور مجھ سے کہا:

"اب تیرا قتل میرے لیے جائز ہے۔"

آخر میں واپس آ گیا۔ بھلا ایسے آدمی کو قضا کا منصب کیسے سونپ سکتا ہوں؟"

لیکن انہی جعفر کے پاس جب ان کے اپنے آدمی صرف دو درہم لے گئے تو انھوں نے بغیر حیل و حجت کے وہ قبول کر لیے۔

ان سے سوال کیا گیا:

"آپ نے دو درہم تو لے لیے لیکن دس ہزار درہم قبول نہیں کیے، یہ کتنی حیرت انگیز بات ہے۔"

جعفر نے جواب دیا:

"جن لوگوں نے میرے پاس دس ہزار درہم بھیجے تھے، وہ مجھ سے زیادہ اس رقم کے محتاج تھے۔ میرے لیے تو یہی دو درہم کافی ہیں۔ اللہ نے بغیر کسی سوال کے میری ضرورت پوری کر دی، اور ان دو درہموں کی برکت دیکھو کہ ان کی وجہ سے میں ایسی رقم سے بے نیاز ہو گیا، جس کا حلال ہونا مشتبہ تھا۔"

معتزلہ متّقی اور پرہیزگار تھے

ان واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ معتزلہ واقعی متّقی اور پرہیزگار تھے، اعتدال پسند تھے، اور بہت کم ان میں ایسے تھے جو افعالِ شنیعہ کے مرتکب ہوں۔

معتزلہ اور علمِ کلام

مناظراتِ معتزلہ کا ذکر و بیان

مدِ مقابل حریف سے معتزلہ نے مناظرے اور مجادلے میں جو طرز اختیار کیا اور جن دلائل کو وہ بروئے کار لائے، یہی چیزیں علمِ کلام بن گئیں۔ یہ مقابلہ کرنے والے خواہ مجوس ہوں یا بُت پرست یا رافضی یا اہلِ اہوا یا فقہاء و محدثین وغیرہ، کم و بیش تین سو سال تک اہلِ اسلام مناظرات و مجادلات کے اس محور کے گرد سرگرداں رہے۔ امرا کی مجالس میں وزراء کے قصور میں اور علماء کی بارگاہِ علم میں برابر مناظرے ہوتے رہے۔ اختلافِ معتقدات و نظریات کا چکّر چلتا رہا۔ نئے نئے فرقے اور مذہب پیدا ہوتے رہے اور اسلامی تفکّرات کو متاثر کرتے رہے۔ فارس، ہند اور یونان کے کچھ مظاہر بھی دکھائی دیے جاتے ہیں۔

معتزلہ کا اسلوبِ جدل و پیکار چند مخصوص امتیازات کا حامل تھا اگرچہ وہ ایک منفرد حیثیت رکھتا تھا، لیکن اہلِ دین سے جدا بھی نہ تھا۔ معتزلہ کا طریقِ استنباط جمہور امت کے مقدماتِ استنباط سے جداگانہ تھا۔ چند خصوصیتیں یہ ہیں:

اصل چیز رائے ہے نہ کہ نام یہ لوگ بغیر دلائلِ قاطعہ کے کسی دوسرے کی تقلید نہ کرتے تھے۔ یہ لوگ دلائل کا احترام کرتے تھے۔ بڑے بڑے ناموں سے مرعوب نہیں ہوتے تھے۔ وجہ یہ تھی کہ یہ لوگ ایک دوسرے کی تقلید بھی نہیں کرتے تھے اور ان کا ہر آدمی اصولِ دین میں اجتہاد کرنے کا حق دار تھا اور شاید اسی سبب سے اس جماعت کے متعدد فرقے ہوگئے۔

یوں تو معتزلہ کے بہت سے فرقے ہیں، لیکن ذیل میں چند کا ذکر کیا جاتا ہے:

(۱) واصلیہ[۱] (۲) ہذیلیہ[۲] (۳) نظامیہ[۳] (۴) حائطیہ[۴] (۵) بشریہ[۵] (۶) معمریہ[۶] (۷) ثماریہ[۷] (۸) ثمامیہ[۸] (۹) ہشامیہ[۹] (۱۰) جاحظیہ[۱۰] (۱۱) خیاطیہ[۱۱] (۱۲) جبائیہ[۱۲]۔

(۲) کیا معتزلہ حدیث سے حجت لاتے تھے عقاید کے اثبات کے سلسلے میں یہ لوگ عقل پر بھروسا کرتے تھے ۔آیاتِ قرآنیہ سے پورا پورا استفادہ کرتے تھے اور اس راہِ حق سے حتی الوسع نہیں ہٹتے تھے، لیکن معرفتِ حدیث میں یہ لوگ کم رتبہ تھے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ تو یہ حدیث سے دلیل لاتے تھے اور نہ ہی نظریات کے ثبوت میں اس سے استفادہ کرتے تھے۔

(۳) علومِ غیر سے کسبِ فیض معتزلہ کے زمانے میں، جو علوم عربی زبان میں منتقل ہو چکے تھے، ان سے بھی انھوں نے پورا پورا فائدہ اٹھایا، بلکہ خود بھی ان میں حصہ لیا۔ دشمن کو پسپا کرنے میں اور اپنی بات کو مؤثر بنانے میں ان علوم سے جو مدد ملتی تھی، انھوں نے اس سے دریغ نہ کیا اور مباحثے کے دوران دشمن سے نبرد آزما ہوئے۔ اور ان کو نیچا دکھایا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر وہ مسلمان ان میں شامل ہو گیا، جس نے کسی اجنبی ثقافت

---

[۱] یہ واصل بن عطا کے اصحاب تھے۔

[۲] ابو ہذیل علاف کے اصحاب۔

[۳] نظّام کے متبع

[۴] احمد بن حائط کے پیرو۔

[۵] بشر بن المعتمر کے اصحاب۔

[۶] معمر بن عباد السلمی کے اصحاب۔

[۷] ہشام، جس کی کنیت ابو موسیٰ تھی اور لقب زدار ——— کے پیرو۔

[۸] ثمامہ بن اشرس النمری کے حلقہ بگوش۔

[۹] ہشام ابن عمرو الفوطی کے متبع۔

[۱۰] جاحظ کے پیرو۔

[۱۱] ابو الحسین الخیاط کے اصحاب۔

[۱۲] جبائی کے متبع۔

کو عربی سے ہم آہنگ پاکر اُسے قبول کر لیا تھا، کیوں کہ ان کے نزدیک معتزلہ کے نظریات و خیالات اسلامی روح، فکری پاکیزگی، فلسفیانہ دقتِ نظری اور معیارِ عقلی کے جامع تھے، کیوں کہ معتزلہ میں ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی جو عالی رتبہ انشا پرداز، بلند پایہ عالم، ماہر فلسفی اور صاحبِ عقل و فہم تھے۔

(۴) فصاحت و بلاغت اور کلام — فصاحت و بلاغت اور زورِ کلام معتزلہ کا حصہ تھا، ان میں ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی، جو زبردست خطیب تھے۔ مناظرے اور مجادلے کے ماہر تھے۔ دشمن کو بدحواس کرنے کے ہتھیاروں سے آگاہ تھے اور حریف کو چت کرنا ان کے بائیں ہاتھ کا کھیل تھا۔

مثلاً واصل بن عطا کو دیکھ لیجیے۔ یہ معتزلہ میں بلند آہنگ خطیب تھے؛ ان کی خطابت دل کی گہرائیوں میں اُتر جاتی تھی اور حاضر جوابی و بدیہہ گوئی میں تو ان کا کوئی جواب نہ تھا۔

نظام بھی شیوخِ معتزلہ میں شمار ہوتے تھے۔ یہ نہایت ذہین اور نکتہ رس تھے؛ ان کی زبان میں تلوار سے زیادہ تیزی تھی۔ یہ بہت بڑے انشا پرداز اور اپنے وقت کے عظیم شاعر تھے۔

ابو عثمان عمرو الجاحظ عجیب و غریب اور ہمہ گیر شخصیت کا مالک تھا۔ اس کے بارے میں ثابت بن قرۃ نامی ایک صابئی لکھتا ہے:

> "ابو عثمان جاحظ کیا کچھ نہ تھا۔ وہ مسلمانوں میں بلند پایہ خطیب تھا۔ متکلمین کا استاد تھا، متقدمین اور متاخرین کا سردار تھا۔ فصاحت و بلاغت کے میدان میں سحبان کو پیچھے چھوڑ جاتا تھا۔ میدانِ مناظرہ میں نظام کو چت کر دیتا، وہ شیخ الادب تھا، لسان العرب تھا، اس کے قلم سے جو کلمات نکلے وہ گلستانِ ادب کے گلہائے رنگا رنگ بن گئے، اگر کسی نے اس کے مقابلے کی جرأت کی تو ذلیل ہُوا، اس کو چھیڑا تو مشکل میں مبتلا ہو گیا۔

خصومِ معتزلہ

معتزلہ کو کن کن جماعتوں سے برسرِ پیکار رہنا پڑا

معتزلہ کو جن جماعتوں اور طائفوں سے برسرِ جنگ رہنا پڑا وہ یہ ہیں:

۱۔ روافض، جہمیہ اور اہلِ اہوا۔

۲۔ فقہاء اور محدّثین۔

۳۔ کفّار، زنادقہ وغیرہ۔

اب ہم الگ الگ عنوانات کے ماتحت ان کی معرکہ آرائیوں کا ذکر کرتے ہیں، پھر فقہاء اور محدّثین سے رزم آرائیوں کا تذکرہ کریں گے۔

کفّار اور اہلِ اہوا سے معتزلہ کا مجادلہ امویوں کے زوال اور عباسیوں کے عروج میں زنادقہ اور گمراہ عناصر بہت زور پکڑ گئے۔ کبھی یہ در پردہ ریشہ دوانیاں کرتے اور کبھی علیٰ الاعلان۔ ایسا بھی ہوا کہ اسلام کا لبادہ اوڑھ کر ان لوگوں نے اپنی تعلیمات کو مسلمانوں میں رائج کرنے کی کوشش کی۔ یہ مسلمانوں کے جسم میں گمراہی کا زہر بھر رہے تھے، لیکن اس چالاکی سے کہ پتا بھی نہ چلتا تھا۔ معتزلہ نے سینہ سپر ہوکر ان لوگوں کا مقابلہ کیا اور ہر میدان میں انھیں شکست دی۔ واصل نے اپنے اصحاب سے بچھڑنا گوارا کیا، لیکن زنادقہ سے مقابلے کے لیے قریہ قریہ گھوما۔ اس نے مانویت کے رد میں ایک کتاب بھی لکھی، اس کے بعد اس کے اصحاب نے اس کارِ خیر میں پوری پوری دلچسپی لی، ان کے مناظرے کا اندازِ فکر و رائے پر مبنی تھا مطالعے کی کثرت نے ان لوگوں کو طلاقتِ لسان اور فصاحتِ بیان بخش دی، اور ان میں حریف کو قائل کرنے کی قوت پیدا کر دی، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ یہ دشمنِ اسلام معتزلہ کو دیکھتے

ہی سر انداختہ ہو کر میدان چھوڑ دیتے ، ایسے حریف بھی بہت تھے جو ڈٹ کر مقابلہ کرتے لیکن بالآخر شکست سے دوچار ہو کر ہار مان لیتے ، صرف ابوہذیل علاف نے تین ہزار مجوس اور ثنویہ کو مشرف بہ اسلام کیا اور یہ اس کی قوتِ استدلال کا نتیجہ تھا ۔

معتزلہ کا اندازِ بحث اور قوتِ بیان دیکھنے کے لیے ایک واقعہ ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:

" مانی کے پیروؤں کا عقیدہ تھا کہ صدق اور کذب دو چیزیں ہیں ، صدق خیر ہے اور یہ نور سے پیدا ہوا اور کذب شر ہے اور اسے ظلمت نے پیدا کیا ۔ ایک مناظرے کے دوران ابراہیم نظام نے سوال کیا:

یہ بتاؤ کہ جب کوئی آدمی جھوٹ بولتا ہے تو جھوٹا کون ہے؟

مانویہ نے جواب دیا:

" ظلمت "

نظام نے دریافت کیا:

" اگر وہ جھوٹ بولنے کے بعد نادم ہو اور یہ اعتراف کرے کہ میں نے جھوٹ بولا اور برا کیا ۔ یہ لفظ " میں نے جھوٹ بولا " کہنے والا کون ہے؟

اس سوال پر مانوی آئیں بائیں شائیں کرنے لگے اور کوئی جواب انھیں نہ سوجھا اس پر نظام نے کہا:

" اگر تمھارے خیال میں وہ نور ہے جس نے کہا " میں نے جھوٹ بولا اور برا کیا " تو یہ کذب ہے حالانکہ نور سے کذب صادر نہیں ہو سکتا ، چونکہ نور خیر ہے لہٰذا نور سے صدور شر ثابت ہوگا اور اس طرح تمھارا قول باطل ہو جائے گا اور اگر تم یہ کہو کہ وہ ظلمت تھی جس نے کہا کہ میں نے جھوٹ بولا اور برا کیا تو اس نے سچ کہا اور صدق خیر ہے ۔ لہٰذا ظلمت بیک وقت صدق و کذب کی حامل ہوئی ۔ حالانکہ تمھارے نزدیک شر اور خیر دو الگ الگ چیزیں ہیں[1] "

مذکورہ واقعہ معتزلہ کے طریقِ جدل و پیکار کی اچھی طرح وضاحت کرتا ہے ، وہ لوگ

---

[1] الانتصار ۔

ہر فرقے سے اس کے اصول سامنے رکھ کر مقابلہ کرتے تھے، چاہے وہ رافضی ہوں یا کوئی اور، لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس ہمہ قسم کے اور خصومت کے باوجود جب ان میں اور معتزلہ کی ملاقات ہوتی تھی تو ایک دوسرے سے بڑے اخلاق و تپاک سے ملتے تھے اور یہی علماء کی سیرت ہونی چاہیے، ان کی یہ وسعتِ قلب مخالفینِ اسلام تک سے محبت کا برتاؤ کرتی ہے جس کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انھیں صراطِ مستقیم بخشتا ہے۔

معتزلہ کا مجادلہ فقہاء و محدثین سے

نفسیات کے ماہرین کا خیال ہے کہ دو مختلف فرقوں میں ہم عقیدہ ہونے کے باوجود اختلاف پیدا ہو جائے تو زیادہ شدید اور سنگین ہوتا ہے۔

معتزلہ اور محدثین کے درمیان اسی نوعیت کا اختلاف تھا اور شاید اسی وجہ سے ان میں اس درجہ شدت تھی۔ اگرچہ یہ ایک دوسرے کی تکفیر نہیں کرتے تھے، لیکن اس کے باوجود ان میں جو اختلاف اور نزاع تھا، اس کی نوعیت نہایت سنگین اور تکلیف دہ تھی۔

فقہاء اور معتزلہ کا اختلاف عقلی اور استدلالی تھا۔ دینِ اسلام کے طریقِ فکر میں یہ لوگ الگ الگ راستوں پر جادہ پیمائی کرتے تھے۔

فقہاء و محدثینِ اسلام کو قرآن و سنّت کے ذریعے سمجھنے کے عادی تھے۔ آیاتِ قرآنی اور احادیثِ نبوی کے فہمِ نصوص اور صحیح اور غیر صحیح کے لیے وہ اسی کو قابلِ عمل سمجھتے تھے، اس کے علاوہ کسی دوسرے راستے سے اسلام کی معرفت کو وہ گمراہی سے تعبیر کرتے تھے، ان کے برعکس معتزلہ عقائد کے اثبات میں عقلی دلائل ضروری خیال کرتے تھے، بشرطیکہ کسی دینی نص سے ٹکراتے نہ ہوں اور اس کی تائید کرتے ہوں، لہٰذا یہ لوگ منطق اور فلسفے سے پورا پورا فائدہ اٹھاتے تھے اور عقائدِ اسلامیہ کے ثبوت کا فریضہ انجام دیتے تھے، فقہاء و محدثین نص کی منزل سے آگے قدم رکھنا گمراہی سمجھتے تھے، وہ کہتے تھے کہ عقل فریب کار ہے، دھوکا باز ہے اور گمراہ کُن ہے۔

بہت سے جزئیات میں فقہاء، معتزلہ کے درمیان اختلافِ آرا موجود تھا، لیکن یہ بات بہر حال تھی کہ فریقین ایک دوسرے کی تکفیر نہیں کرتے تھے، البتہ ایک دوسرے کے خلاف بدعت

لہ دیکھیے گسٹاف بورن کی کتاب "الآرا و المعتقدات"۔

کا فتویٰ ضرور دیتے تھے۔

گزشتہ صفحات میں فقہاء و محدثین کی عقلیت کا جو ذکر کیا گیا ہے وہی درحقیقت جدال و پیکار کا سبب تھی۔ خلقِ قرآن کے سلسلے میں ان حضرات کے محاربات دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ معتزلہ اندھا دھند دلائلِ عقلیہ کے تعاقب میں بھاگے جا رہے ہیں۔ تنزیہہ باری تعالیٰ کی دھن ان پر سوار ہے اور وہ اسی میں منہمک ہیں۔ اس کے برعکس فقہاء و محدثین کے حزم و احتیاط پر نظر ڈالیے کہ جو بات قرآن و سنت سے ثابت نہیں ہوتی اسے بلا تامل رد کر دیتے ہیں۔

ان محاربات سے یہ بات بھی صاف ہو گئی کہ عقل و فہم کی کشمکش کے اس دور میں جمہورِ اُمت نے ہمیشہ علماء و محدثین کے موقف کی تائید کی اور ان کا ساتھ دیا۔

مجادلاتِ معتزلہ

جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے بنی عباس کا دورِ حکومت صحیح معنوں میں جدل و پیکار کا زمانہ تھا، جادو بیانی، طلاقتِ لسانی اور فصاحت و بلاغت کا جو مظاہرہ اس زمانے میں ہوا، اس کی نظیر کہیں نہیں ملتی اور یہ ماننا پڑے گا کہ فکر و رائے کے اس دور میں معتزلہ ہی مردِ میدان ثابت ہوئے۔

مناظرات کی کثرت کا یہ عالم تھا کہ امراء کی راحت گاہوں میں، مساجد میں اور ہر موزوں مقام پر مناظرے کا میدان تیار ہو جاتا تھا۔

لیکن یہ مناظرے جس کثرت سے ہوئے اس لحاظ سے ان کی تفصیل نہیں ملتی؛ شاید اس کی وجہ معتزلہ کا ابتلا تھا جو متوکل باللہ کے زمانے میں رونما ہوا۔ دوسری وجہ یہ بھی تھی کہ جمہور مسلمین ان کے خلاف تھے، لہٰذا کثرت سے معتزلہ کے اثرات ضائع ہو گئے یا کر دیے گئے، اگرچہ ان کے مناظروں کی بہت تھوڑی سی تفصیل اوراقِ تاریخ میں محفوظ رہ گئی ہے لیکن پھر بھی ان کی قوتِ استدلال اور زورِ بیان کا اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے کہ واقعی یہ لوگ مردِ میدان تھے۔

حصّہ دوم

امام ابو حنیفہؒ

امام صاحبؒ کے افکار و آراء اور اُن کی فقہ

امام ابوحنیفہؒ کی فقہ

ان کا انداز و اسلوب اور منہاجِ تفکیر

کتاب کے اس حصۂ دوم میں ہم دو امور پر بحث کریں گے:

(۱) سیاسی اور اعتقادی مسائل میں امام صاحبؒ کے مخصوص افکار و آراء جن میں ان کے عہد کے علماء کا ایک گروہِ کثیر اُلجھا اور مصروف اور مشغول رہا۔

(۲) امام صاحبؒ کی فقہ:

پہلا امر امام صاحبؒ کی اس رائے پر مشتمل ہے، جو وہ خلافت کے بارے میں رکھتے تھے، یعنی یہ کہ

خلیفہ کون ہو سکتا ہے؟

خلافت کے شرائط کیا ہیں؟

بیعت کی اساس و بنیاد کیا ہے؟

اس ضمن میں مسئلۂ ایمان، اور مرتکبِ معصیت کے بارے میں امام صاحبؒ کی رائے کا بھی ہم ذکر کریں گے۔ نیز افعالِ انسانی اور ان افعال کے قدر و قضا کے ماتحت ہونے میں ان کا مسلک کیا تھا؟ اس سلسلۂ بحث میں علمِ کلام بھی زیرِ بحث آئے گا۔ نیز یہ بھی کہ مسئلۂ قدر سے اس کا کیا تعلق تھا؟ یہ مسئلہ امام صاحبؒ کے عہد میں غیر معمولی طور پر معروف اور موضوعِ بحث بنا ہوا تھا۔

پھر ہم امام صاحبؒ کے ان آراء کا ذکر کریں گے جو اجتماعی اور خلقی گوشوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ پہلے ہم سیاسی افکار کو لیتے ہیں۔

امام ابُو حنیفہؒ کے سیاسی افکار

امام صاحبؒ کے نزدیک خلیفہ کا انتخاب عوامی رائے پر منحصر تھا

امام صاحبؒ اور آلِ علیؓ

امام صاحبؒ کے احوال و سوانح کے ذیل میں ہم نے جو واقعات پیش کیے ہیں ان سے دو باتیں واضح طور پر نظر کے سامنے آجاتی ہیں:

(۱) یہ کہ امام صاحبؒ، حضرت فاطمہ زہراؓ کے بطن سے جو اولادِ علیؓ تھی، اس سے غیر معمولی محبت رکھتے تھے، اس رجحان اور شیفتگی کے باعث انھوں نے طرح طرح کی اذیتیں برداشت کیں، بلکہ کہنا چاہیے، مرتبۂ شہادت حاصل کرتے کرتے بچے۔

(۲) یہ کہ عملی طور پر انھوں نے اولادِ علیؓ کی معیت میں کسی بغاوت اور خروج میں حصہ نہیں لیا عام اس سے کہ یہ خروج عہدِ بنو امیہ میں واقع ہوا ہو یا عہدِ بنو عباس میں انھوں نے صرف اس پر اکتفا کیا کہ مجالسِ درس میں اہلِ بیت کی معاونت کا پرچار کریں اور اگر کوئی فتویٰ پوچھے تو اُسے شرکت پر اکسائیں اور اُبھاریں جیسا کہ حسن بن قحطبہ کا واقعہ ہے۔ اس سلسلہ میں وہ ایک مفتی کی حد سے قدم آگے نہیں بڑھاتے تھے: جو اپنے ضمیر کے مطابق بلا خوف لومتہ لائم اور بے اندیشۂ عقوبت و اذیت فتویٰ دیتا ہے۔

اس بنا پر یہ کہنا بالکل بجا ہے، امام صاحب کے اندر تشیع کا میلان موجود تھا۔ اب رہا یہ سوال کہ وہ کس حد تک شیعیت کی جانب مائل تھے اور کس فرقے سے زیادہ قریبی تعلق رکھتے تھے؟ اسی حقیقت کی ہم یہاں گرہ کشائی کرنا چاہتے ہیں۔

امام صاحبؒ اور فضائلِ صحابہؓ

امام صاحبؒ کا تشیع اس حد تک بڑھا ہوا نہیں تھا کہ وہ فضائل صحابہ اور ان کے ترتیبی درجات سے صرف نظر کر لیتے

بلکہ آلِ علیؓ کے پرجوش حامی ہونے کے باوجود حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کو حضرت علیؓ پر مقدم رکھتے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ کے تقویٰ و فضائلِ حمیدہ کے تو اس قدر مداح تھے کہ سخاوت اور کاروبار میں ان کی پیروی کی کوشش کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ کی طرح کوفہ میں ان کی بزازی کی دکان تھی، پھر حضرت ابوبکرؓ کے بعد حضرت عمرؓ کو مانتے تھے۔

مگر حضرت علیؓ پر حضرت عثمانؓ کی تقدیم کے قائل نہیں تھے۔ چنانچہ حافظ عبدالبرؒ الانتقاء میں لکھتے ہیں:

"امام صاحبؒ، ابوبکرؓ اور عمرؓ کی فضیلت کے قائل تھے اور حضرت علیؓ اور عثمانؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہما دونوں سے عقیدت کا اظہار کرتے تھے۔"

امام صاحبؒ کے صاحبزادے حماد بیان کرتے ہیں کہ والد صاحب فرمایا کرتے تھے:

"حضرت عثمانؓ سے حضرت علیؓ زیادہ محبوب ہیں۔"

امام باقرؒ سے امام صاحبؒ کی ملاقات

مگر باوجود حضرت علیؓ سے محبت کے امام صاحبؒ حضرت عثمانؓ کو برا نہیں سمجھتے تھے بلکہ جب کبھی حضرت عثمانؓ کا ذکر آتا تو ان کے لیے دعائے رحمت کرتے بلکہ ان کے حلقۂ درس کے بعض حاضرین بیان کرتے ہیں کہ کوفہ میں امام صاحبؒ کے سوا کوئی شخص بھی حضرت عثمانؓ کے لیے دعائے رحمت کرتے ہوئے نہیں سنا گیا۔

خلاصۂ بحث یہ کہ امام صاحبؒ سلف میں سے کسی پر طعن و دشنام روا نہیں رکھتے تھے بلکہ انھوں نے تو کبھی کسی کو برا نہیں کہا، چنانچہ جب مکہ میں عطاء بن ابی رباحؒ سے ملاقات ہوئی اور عطاء نے کہا:

"تم ان لوگوں میں سے ہو جنھوں نے دینِ اسلام میں گروہ بندیاں پیدا کرلی ہیں اور کئی فرقوں میں تقسیم ہو گئے ہیں لہٰذا پہلے یہ بتاؤ کہ تمھارا تعلق کس گروہ سے ہے۔"

اس پر امام صاحب نے جواب دیا:

"میرا تعلق ان لوگوں سے ہے جو سلفِ صالح پر زبانِ طعن دراز نہیں کرتے،

قضا و قدر پر ایمان رکھتے ہیں اور ارتکابِ گناہِ کبیرہ کی بنا پر کسی کے لیے کفر کا فتویٰ نہیں صادر کرتے۔

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ ابوبکرؓ اور عمرؓ کے متعلق شیعیانِ اہلِ بیت کی زبان کو کلی طور پر پاک و صاف دیکھنا چاہتے تھے، مکی اپنے المناقب میں لکھتے ہیں کہ امام صاحب نے فرمایا:

"میں مدینہ آیا اور وہاں ابو جعفر محمد بن علیؓ سے ملاقات کی تو انھوں نے مجھ سے فرمایا" برادرِ عراقی، ہماری مجلس میں مت بیٹھیے۔" لیکن میں بیٹھ گیا اور عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو صلاحیت بخشے ـــــ فرمائیے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے متعلق جناب کا کیا خیال ہے تو انھوں نے فرمایا" اللہ تعالیٰ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ پر رحم فرمائے۔" اس پر میں نے عرض کیا کہ عراق تو سمجھتے ہیں کہ آپ ان سے برأت کا اظہار کرتے ہیں۔ اس پر امام ابو جعفر محمد بن علیؓ نے فرمایا" معاذ اللہ، کعبہ کے پروردگار کی قسم وہ جھوٹ کہتے ہیں۔ تمھیں معلوم ہے کہ حضرت علیؓ نے اپنی بیٹی ام کلثوم حضرت عمر بن الخطاب کے عقد میں دے رکھی تھی اور خدا تم سے سمجھے۔ کیا تم جانتے ہو کہ ام کلثوم کون تھیں؟ یہ وہ خاتون تھیں جن کی دادی حضرت خدیجۃ الکبریٰ تھیں جنھیں جنت کی عورتوں پر سرداری کا شرف حاصل ہے اور ان کے جدِ امجد جنابِ رسالت مآب خاتم النبیین تھے اور والدہ حضرت سیدہ فاطمہؓ تھیں اور ان کے بھائی حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ تھے، جو جوانانِ جنت کے سردار ہوں گے اور ان کے والد حضرت علیؓ تھے جنھیں اسلام میں بہت بڑا مرتبہ حاصل ہے۔ اگر حضرت عمرؓ اس نکاح کے اہل نہ ہوتے تو حضرت علیؓ کبھی بھی ان سے نکاح نہ کرتے"!

یہ سن کر میں نے عرض کیا" کتنا اچھا ہو اگر جناب اہلِ کوفہ کو ایک خط لکھ کر اپنی جانب سے اس کی تردید کر دیں" تو انھوں نے فرمایا:

" اہلِ کوفہ خطوط کو کب مانتے ہیں تم اپنے ہی کو دیکھ لو کہ میں نے تم سے کہا کہ ہمارے پاس مت بیٹھو مگر تم زبردستی بیٹھ گئے ہو، پھر باقی اہلِ کوفہ سے یہ توقع فضول ہے کہ وہ ہمارے خطوط پر عمل کریں گے"۔[1]

امام محمد الباقر شیعہ امامیہ کے امام تھے؛ ان کی اس گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ

---

[1] المناقب للمکی ص ۱۷۵ ج ۲۔

شیعیانِ اہلِ بیت کو ان آلائشوں سے پاک دیکھنا چاہتے تھے جن سے ان کے دامن آلودہ تھے۔ ان کے دامن پر سب سے بدنما دھبہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی شان میں گستاخی کا تھا اور یہی وہ چیز تھی جو حضرت امام صاحبؒ کے دل میں ہر وقت کانٹے کی طرح چبھتی رہتی تھی۔

چنانچہ امام صاحبؒ کا عقیدہ تھا کہ حضرت علیؓ اپنی تمام لڑائیوں میں حق پر تھے اور اس سلسلے میں وہ حضرت علیؓ کے مخالفین کے متعلق کسی قسم کی تاویل کرنے کی کوشش نہیں کرتے تھے اور صاف طور پر فرمایا کرتے:

"حضرت علیؓ سے جو بھی جنگیں لڑی گئی ہیں ان میں حضرت علیؓ حق پر تھے"[۱]

اسی طرح حضرت علیؓ، طلحہؓ اور زبیرؓ کے معاملے میں فرماتے:

"بلاشبہ حضرت علیؓ امیر المومنین تھے۔ انھوں نے حضرت طلحہ اور زبیر سے صرف اس لیے جنگ کی تھی کہ انھوں نے بیعت کرنے کے بعد ان کی مخالفت شروع کر دی تھی"

اور امام صاحبؒ سے جب جنگِ جمل کے متعلق استفسار کیا گیا تو انھوں نے فرمایا:

"اس میں حضرت علیؓ نے حق و عدل کا ساتھ دیا اور اہلِ بغاوت سے جنگ کی حقیقت کو وہ سب سے بہتر جانتے تھے"

ان تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب نہایت جرأت کے ساتھ حق بات کا اعلان کر دیتے تھے، مگر حضرت علیؓ کے مخالفین کو دشنام و طعن سے یاد نہیں کیا کرتے تھے اور نہ ان کے حق میں کسی قسم کی تاویل کا سہارا لیتے تھے۔

اموی خلافت کو امام صاحبؒ جائز نہیں سمجھتے تھے

امام صاحبؒ کی رائے ان صحابہ کے متعلق یہ تھی جنھوں نے حضرت علیؓ کی مخالفت کی تو وہ اموی خلافت کو کب تسلیم کر سکتے تھے، چنانچہ ہم بلا تردد کہہ سکتے ہیں کہ وہ ان کی خلافت کو صحیح تسلیم نہیں کرتے تھے، مگر جو اموی خلفاء ان کے دور سے پہلے گزر چکے تھے ان کے متعلق ہم دلائلِ منطقی سے یہ رائے قائم کر سکتے ہیں کہ وہ ان کی خلافت کو بھی صحیح نہیں مانتے تھے۔

اس استنباطِ منطقی سے قطع نظر ہم امام صاحب کے قول و عمل کو سامنے رکھتے ہیں تو بلاشبہ یہ حکم لگا سکتے ہیں کہ وہ بنو اُمیہ کی خلافت کو صحیح تسلیم نہیں کرتے تھے، چنانچہ جب زید بن علیؓ نے ہشام

---

[۱] المناقب مکی ص ۸۳ ج ۲

بن عبدالملک کے خلاف خروج کیا اور امام صاحب سے زیدیہ کا ساتھ دینے کے متعلق فتویٰ پوچھا گیا تو انھوں نے امام زید بن علیؓ کی حمایت کرتے ہوئے فرمایا:

"ان کا خروج ویسا ہی ہے جیسا جنگِ بدر میں آنحضرتؐ کا خروج تھا۔"

یہی نہیں زید کے لشکر کو مالی امداد بھی دی مگر انھیں زید کے حامیوں پر پورا بھروسا نہیں تھا۔ اسی لیے از خود ان کے ساتھ میدانِ جہاد میں جانے سے یہ کہہ کر معذرت کر دی کہ:

"اگر مجھے یقین ہوتا کہ لوگ ان کا ساتھ نہیں چھوڑیں گے اور ثابت قدم رہیں گے تو میں ضرور ان کے ساتھ جہاد کے لیے جاتا کیوں کہ ان کی امامت برحق ہے۔"

اس کے بعد جب عباسی خلفاء نے بھی اپنے دورِ حکومت میں آلِ علیؓ کے ساتھ اچھا سلوک نہ کیا اور حکومت کے ساتھ اہلِ بیت کی مخالفت شروع ہوئی تو خلفاے عباسی کے مقابلہ میں بھی امام صاحبؒ نے وہی موقف اختیار کیا جو اموی خلفاء کے مقابلے میں اختیار کیا تھا۔

چنانچہ جب ابراہیم نے منصور کے خلاف بغاوت کی تو امام صاحب نے ابراہیم کی حمایت کی اور بعض سپہ سالارانِ لشکر نے جب ابراہیم کے ساتھ جنگ کے بارے میں فتویٰ پوچھا تو امام صاحب نے اس جنگ میں عدمِ شرکت کا فتویٰ دیا اور جو لوگ ابراہیم کے ساتھ خروج کے بارے میں فتویٰ پوچھتے انھیں ترغیب دیتے کہ ان کا ساتھ دینا، چنانچہ مکی اپنے المناقب میں لکھتے ہیں:

"ابراہیم بن سوید کہتے ہیں کہ امام صاحب میری عزت کرتے تھے، چنانچہ جب ابراہیم بن عبداللہ بن حسن نے خروج کیا تو میں نے امام صاحب سے فتویٰ پوچھا کہ ایک شخص فریضۂ حج ادا کر چکا ہے اور اب وہ دوبارہ حج کرنا چاہتا ہے تو فرمائیے کہ اس صورت میں اس شخص (ابراہیم) کے ساتھ شریک ہو کر جہاد کرنا بہتر ہے یا حج؟ تو اس کے جواب میں امام صاحب نے فرمایا:

"فرض حج ادا کر چکنے کے بعد جہاد پچاس گنا زیادہ حج سے بہتر ہے۔"

اسی طرح ابراہیم کے خروج کے دنوں میں ایک عورت نے امام صاحبؒ سے کہا کہ میرا لڑکا ابراہیم کے ساتھ خروج کرنا چاہتا ہے اور میں اسے منع کرتی ہوں۔[1] امام صاحبؒ نے فرمایا:

---

[1] المناقب مکی ص۸۳ ج ۲

"اسے جانے دے۔"

حماد بن اعین کہتے ہیں کہ امام صاحب ابراہیم کا ساتھ دینے کے لیے لوگوں کو ترغیب دیا کرتے تھے اور ان کے ساتھ خروج کا حکم دیتے تھے۔ چنانچہ ایک مرتبہ امام صاحبؒ کے پاس محمد بن عبداللہ بن حسن کا تذکرہ ہوا تو ان کی آنکھوں سے آنسو بہہ پڑے[1]۔

امام صاحب کا علمی استفادہ اہلِ بیتِ نبوی سے

اہلِ بیت کے ساتھ امام صاحب کا سیاسی رشتہ ہی نہ تھا جو انھیں ان کی حمایت پر مجبور کرتا تھا، بلکہ دراصل امام صاحب کو اہلِ بیت کے ساتھ علمی اتصال بھی حاصل تھا جو اس سیاسی میلان کا سبب تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب کا زید کے ساتھ علمی رابطہ تھا اور امام زید ان کے شیوخ میں شمار ہوتے تھے۔

یہی تعلق عبداللہ بن حسن سے تھا جو محمد اور ابراہیم کے والد تھے۔

اور ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب محمد الباقر اور جعفر صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کرتے ہیں اور ان کی مسند سے اس کی شہادت ملتی ہے، چنانچہ کتاب الآثار ابی یوسف میں مذکور ہے:

"امام ابی یوسف امام صاحب سے، امام صاحب ابوجعفر محمد بن علی سے، محمد بن علی آں حضرتؐ سے بیان کرتے ہیں کہ آنحضرتؐ عشا سے لے کر فجر تک آٹھ رکعت نماز اور تین وتر پڑھا کرتے تھے اور دو رکعت فجر پڑھا کرتے تھے[2]۔"

قابلِ غور بات یہ ہے کہ امام صاحب ابوجعفر سے منقطع روایت بیان کرتے ہیں اور وہ اس قسم کی روایت صرف اسی شخص سے قبول کرتے تھے جس کے متعلق انھیں پورا اطمینان ہوتا تھا کیونکہ یہ صرف اخذِ روایت نہیں تھی بلکہ اخذِ علم تھا۔

اسی طرح کتاب الآثار میں ابوجعفر سے ایک اور روایت مناسک کے بارے میں ہے، جسے امام ابویوسف امام صاحب سے اور امام صاحب جعفر بن محمد سے اور وہ ابنِ عمر سے روایت کرتے ہیں کہ

"ابن عمرؓ کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں نے تمام مناسکِ حج ادا کر لیے مگر بیت اللہ کا طواف کرنے سے پہلے اپنی بیوی سے مجامعت کر لی ہے تو حضرت ابن عمرؓ

---

[1] المناقب لابن البزازی ص۲ ج ۔ [2] آثار ابی یوسف ص۳۲

نے فرمایا:

جو کچھ باقی رہ گیا ہے اسے پورا کرلو اور کفارہ میں ایک قربانی کرو اور آیندہ سال حج کا اعادہ کرو، وہ سائل دوبارہ آیا اور کہا میں بہت دور سے آیا ہوں مگر حضرت ابن عمرؓ نے وہی جواب دیا۔[1]

ان سب مقدمات سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ امام صاحبؒ میں کسی حد تک تشیع تھا اور وہ سیاسیات میں شیعوں کا ساتھ دیتے تھے مگر ان کی زندگی میں دو چیزیں ممتاز نظر آتی ہیں:

(۱) ـــــ اہل بیت کی حمایت اور ان کے تعصب سے مغلوب ہو کر وہ دوسروں کے متعلق بری رائے قائم نہیں کرتے تھے نہ دوسروں کے مسلک کو چھوڑ دینے پر مجبور ہو جاتے تھے بلکہ اپنے دور کے علمائے اہل سنت کے ساتھ بھی گہرا تعلق انھیں حاصل تھا۔ ان کے شیوخ میں اکثریت ان لوگوں کی ہے جو کسی سیاسی پارٹی سے تعلق نہیں رکھتے تھے اور ان سے وہ بہت زیادہ متاثر تھے۔

(۲) ـــــ امام صاحب شیعوں کے کسی معین فرقے کی طرف منسوب نہیں تھے بلکہ زیدیہ، امامیہ اور بعض ائمہ کیسانیہ سے اتصال رکھتے تھے مگر ان میں سے کسی ایک جماعت کی طرف منسوب نہیں تھے۔

لہٰذا امام صاحب کا شمار ان لوگوں میں ہے جو اہل بیت کی حمایت تو کرتے تھے مگر فکر و نظر میں آزاد تھے اور کسی خاص مسلک کے پابند نہیں تھے اور نہ کسی کلامی فرقے کی طرف منسوب ہوتے تھے۔

امام صاحبؒ کسی خاص فرقے میں شامل نہ تھے

اس کے باوجود کہ امام صاحب کسی خاص فرقے سے نسبت نہیں رکھتے ان کے آراء تقریباً زیدیہ فرقے سے ملتے جلتے ہیں۔

چنانچہ ابوبکرؓ و عمرؓ کی امامت کو صحیح مانتے تھے اور وہ امام کے لیے ضروری نہیں سمجھتے تھے کہ اس کی امامت منصوص ہو اور یہی رائے زیدیہ فرقے کی ہے اور زیدیہ فرقے کے ساتھ امام صاحب کا یہ توافق حیرت انگیز نہیں ہے، کیوں کہ شیعہ فرقوں میں سے زیدیہ فرقہ اہل سنت سے بہت قریب ہے۔

ان تفصیلات سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ امام صاحب اپنے ہم عصر علماء کے مقابلہ میں شیعی میلان رکھتے تھے اور ان کی رائے یہ تھی کہ خلافت اولادِ فاطمہ کا حق ہے اور اموی و عباسی خلفاء نے

---

[1] الآثار صـ ۱۲۲

ان کا یہ حق غصب کر رکھا ہے اور وہ ان پر ظلم کر رہے ہیں۔

مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو لوگ خلافت کے مستحق ہیں ان میں سے کسی کو خلیفہ منتخب کرنے کا طریقہ کیا ہے۔ اس بارے میں حسن اتفاق سے امام صاحب سے ایک ایسی روایت مل گئی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خلیفہ کے انتخاب کے لیے رائے عامہ کا مشورہ ضروری سمجھتے ہیں۔

چنانچہ خلیفہ منصور کے حاجب ربیع بن یونس روایت کرتے ہیں کہ منصور نے امام مالک، ابن ابی ذویب اور امام ابو حنیفہؒ، تینوں کو طلب کیا اور اپنی خلافت کے متعلق ان کی رائے معلوم کی۔ امام مالکؒ نے نرمی سے کام لیا اور ابن ابی ذویب نے سخت تنقید کی، امام صاحبؒ فرمانے لگے:

جو شخص اپنے دین کے لیے رشد و ہدایت کا طالب ہو وہ تحمل سے کام لیتا ہے اور جلد برہم نہیں ہو جاتا۔ تم عدل و انصاف کے ساتھ غور کرو گے تو تمھارا ضمیر یہ فیصلہ کر سکے گا کہ تم نے یہاں رضائے الٰہی کے لیے ہمیں جمع نہیں کیا ہے، بلکہ تم عوام کو یہ بتانا چاہتے ہو کہ ہم تم سے مرعوب ہو کر تمھاری مرضی کے مطابق رائے دے رہے ہیں۔ تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ تمھاری خلافت پر اصحاب فتویٰ میں سے دو شخص بھی متفق نہیں ہیں، حالانکہ خلیفہ کا انتخاب مسلمانوں کے مشورے اور اجماع سے ہو سکتا ہے۔[۱]

ان الفاظ سے بلا ریب و شک یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک خلافت کے لیے انتخاب ضروری ہے اور تمام لوگوں کی بیعت اور مشورہ کے بغیر خلافت صحیح نہیں ہو سکتی۔ خلافت کا عہدہ نہ تو وصیت کی حیثیت رکھتا ہے کہ سابق خلیفہ جس کے بارے میں چاہے وصیت کر جائے اور نہ کوئی شخص زبردستی از خود خلیفہ بن سکتا ہے خواہ اس کے بعد لوگ مجبوراً راضی ہی کیوں نہ ہو جائیں، بلکہ خلافت کے لیے ضروری ہے کہ اس کے اختیارات آزادانہ انتخاب سے عمل میں لائے جائیں۔

۱۔ المناقب لابن البزازی ص ۱۶ ج ۲

مسائلِ علمِ کلام

اور

امام ابو حنیفہؒ کے آراء و عقائد

چند اہم اور بنیادی حقائق

امام صاحب کی حیاتِ گرامی پر بحث و گفتگو کے سلسلے میں ہم بتا چکے ہیں کہ وہ اپنے ہم عصر فرقوں کے بارے میں غور و خوض اور بحث و جدل میں مصروف رہتے تھے، اسی غرض سے کئی مرتبہ انھوں نے بصرہ کا سفر کیا بلکہ انھوں نے اپنی عملی زندگی کا آغاز ہی کلامی مسائل کی دراست سے کیا؟ پھر اس کے بعد فقہ کی طرف ہمہ تن متوجہ ہو گئے، یہاں تک کہ بالاتفاق انھیں اہل الرائے کا امام تسلیم کر لیا گیا، مگر اس کے بعد بھی انھوں نے بعض فرقوں سے مجادلات کا سلسلہ منقطع نہیں کیا، اور جب بھی علمی اور دینی تقاضا محسوس کیا تو ان کے ساتھ مجادلات و مناظرات میں سرگرم حصّہ لیا۔

یہی وجہ ہے کہ اس دَور کے کلامی مسائل کے بارے میں امام صاحبؒ سے آرا منقول ہیں حقیقتِ ایمان، مرتکبِ کبیرہ، قضا و قدر اور جبر و اختیار کے مسائل پر انھوں نے بحث کی ہے، ان کے یہ آرا ہم تک دو طرح سے پہنچے ہیں:

(۱) مختلف روایات کے ذریعہ، جن میں قوی اور ضعیف قسم کے روایات شامل ہیں اور ان میں قوی و ضعیف کا امتیاز بہ آسانی ممکن ہے۔

(۲) ان کتب کے واسطہ سے جو امام صاحبؒ کی طرف منسوب ہیں جن میں پہلا درجہ "الفقہ الاکبر" کا ہے۔ چنانچہ فہرس ابنِ ندیم میں امام صاحبؒ سے چار کتابیں منسوب ہیں:

۱۔ الفقہ الاکبر۔

۲- العالم والمتعلّم۔
۳- ایک رسالہ جو عثمان بن مسلم البتی کو لکھا تھا، جس میں ایمان کی حقیقت اور عمل کے ساتھ اس کے تعلق سے بحث کی تھی۔
۴- کتاب الرد علی القدریہ۔

یہ چاروں کتابیں کلام و عقائد سے تعلق رکھتی ہیں، ضروری ہے کہ ان کتابوں پر سرسری گفتگو کر لی جائے۔

"الفقہ الاکبر" اور اس کے شروح ان کتب میں سے کتاب "الفقہ الاکبر" پر متقدمین نے خاص توجہ کی، یہ چند اوراق کا چھوٹا سا رسالہ ہے جو حیدرآباد (ہند) میں طبع ہو چکا ہے، یہ رسالہ امام صاحب سے چند روایات کے ذریعہ مروی ہے:

۱- روایت حماد بن ابی حنیفہ، ملّا علی قاری نے اسی کی شرح لکھی ہے۔
۲- روایت ابی مطیع البلخی- یہ "الفقہ البسط" کے نام سے مشہور ہے اور ابو اللیث سمرقندی عطا بن علی الجوزجانی نے اس کی شرح لکھی ہے۔

اسی طرح اور بھی بہت سی روایات اور ان کے شروح ہیں، جن میں سے ایک شرح امام ابو منصور الماتریدی کی طرف منسوب ہے، لیکن ماتریدی کی طرف اس کی نسبت مشتبہ ہے کیونکہ اس میں اشاعرہ سے موافق اور مخالف دونوں طرح کا استدلال پایا جاتا ہے جس سے بلاشبہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کا شارح ابو الحسن الاشعری کے بعد کا ہے، حالانکہ ماتریدی اور اشعری باہم معاصر ہیں، کیونکہ ماتریدی کا سن وفات ۳۳۲ھ اور اشعری کا ۳۳۳ھ یا ۳۳۰ھ ہے۔

کتاب "الفقہ الاکبر" اور امام صاحبؒ یہاں اس طرف بھی اشارہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علما نے خود "فقہ اکبر" کی نسبت سے متعلق بھی شک و شبہہ کا اظہار کیا ہے وہ امام کی طرف اس کتاب کی نسبت میں متفق نہیں ہیں اور نہ اس کی صحت کی نسبت پر کسی نے اتفاق کا دعویٰ کیا ہے حتیٰ کہ بزازی جو کہ کٹر متعصب اور امام صاحب کے آثار و کتب کی کثرت تعداد بیان کرنے سے بڑی رغبت رکھتے ہیں۔ وہ بھی "المناقب" میں الفقہ الاکبر اور العالم والمتعلّم کے متعلق لکھتے ہیں:

"اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ امام صاحبؒ نے از خود کوئی کتاب تصنیف نہیں کی تو ہم کہیں گے کہ یہ خیال تو معتزلہ کا ہے، انھوں نے یہ ادعا کیا تھا کہ امام صاحب

نے علم کلام میں کوئی کتاب نہیں لکھی اور اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ کتاب "الفقہ الاکبر" اور "العالم والمتعلم" کی امام صاحب سے نفی ہو جائے، کیوں کہ ان کتابوں میں اہل سنت والجماعت کی حمایت کی گئی ہے معتزلہ تو یہ کہتے ہیں کہ امام صاحب بھی معتزلی تھے اور یہ کتاب ابو حنیفہ بخاری کی تصنیف ہے مگر یہ سراسر غلط اور بے بنیاد ہے کیونکہ میں نے شیخ الملۃ والدین علامہ الکروی العمادی کے قلم سے ان دونوں کتابوں پر لکھا ہوا دیکھا ہے کہ یہ دونوں کتابیں امام صاحب کی تصنیف ہیں اور اس پر مشائخ کی اکثریت متفق ہے[۱]

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ بزازی بھی اس کتاب کی نسبت کے بارے میں اکثر مشائخ کا اتفاق مانتے ہیں اور جمیع مشائخ کے اتفاق کا دعویٰ نہیں کرتے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض علماء اس نسبت کو شک و شبہہ کی نظر سے دیکھتے تھے۔

یہاں تک تو کتاب "الفقہ الاکبر" کی نسبت سے متعلق علماء کے اختلاف کا بیان ہوا ہے، اور اس میں روایات کا جو اختلاف ہے اس کے بارے میں ہم نے گفتگو کی ہے: مگر دقتِ نظر کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے مشمولات پر ایک سرسری نظر ڈالتے چلیں اور معلوم کریں کہ کیا ان تمام مسائل کی امام صاحب کی طرف نسبت ہے جو اس کتاب میں مذکور ہیں یا بعض مسائل ایسے بھی ہیں جن کی نسبت میں شک و شبہ کی گنجائش نکل سکتی ہے؟ چنانچہ جب ہم "الفقہ الاکبر" طبع ہند کو دیکھتے ہیں تو اس میں خلفائے اربعہ کے بارے میں یہ ترتیب پاتے ہیں

"انبیاء کے بعد سب لوگوں سے بہتر حضرت ابو بکر رض پھر عمر رض، پھر عثمان رض اور پھر علی رض ہیں۔"

حالانکہ کتب مناقب بالاتفاق یہ بتاتی ہیں کہ امام صاحبؒ علی رض پر عثمان رض کو مقدم نہیں مانتے تھے اور المناقب کی یہ باسند روایتیں بہر حال اس متن سے زیادہ قوی ہوں گی جس میں ایک سند بھی المناقب کی روایت سے لگا نہیں کھا سکتی۔

اور صرف یہی نہیں بلکہ "الفقہ الاکبر" میں ایسے مسائل سے بحث کی گئی ہے جو اس دور میں معروف نہیں تھے چنانچہ اس عہد اور اس سے پہلے کے جتنے مصادر ہمارے سامنے ہیں ان میں سے کسی نے

---

[۱] المناقب لابن البزازی ص ۱۰۸ ج ۲

بھی آیت، کرامت اور استدراج میں فرق بیان کرنے کی کوشش نہیں کی مگر "فقہ اکبر" میں یہ مذکور ہے:

"آیات" انبیاء کے ساتھ مختص ہیں، اور کرامات اولیاء کے لیے ہوتی ہیں اور جو خارق ابلیس، فرعون اور دجال وغیرہم اللہ تعالیٰ کے دشمنوں سے صادر ہوئے انھیں ہم نہ آیات کہہ سکتے ہیں نہ کرامات بلکہ اسے "قضائے حوائج" یعنی حاجات کی انجام دہی سے موسوم کریں گے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ قانون استدراج کے تحت اپنے دشمنوں کی خواہش بھی پوری کر دیتا ہے تاکہ وہ کفر و سرکشی میں حد سے بڑھ جائیں اور سزا کے مستحق ٹھہریں۔

قابلِ غور بات یہ ہے کہ کرامت اولیاء اور ان خوارق کے فرق پر بحث کرنا جو کفار سے صادر ہوتے ہیں اس دور کے مجادلات اور مناقشات میں کہیں نہیں ملتا، بلکہ ان باتوں پر بحث کا سلسلہ اس وقت جاری ہوا جب اسلام میں تصوف نے جنم لیا، اس وقت علماء نے اولیاء کے کرامات اور خوارق سے بحث شروع کی۔ لہٰذا ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ یا تو یہ اس رسالہ کے اندر یہ مسئلہ بعد میں داخل کر دیا گیا ہے اور یا یہ پورا رسالہ بعد کی پیداوار ہے جس میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مابین توافق پیدا ہو گیا ہے۔

ان وجوہ کی بنا پر ہم عقائد کے بارے میں امام صاحب کی آراء کو "الفقہ الاکبر" اور "العالم والمتعلم" سے اخذ کرنا نہیں چاہتے بلکہ اس بارے میں کتبِ تاریخ کے مختلف روایات پر اعتماد کریں گے اور یا ان دونوں سے جو ان تاریخی روایات سے مطابقت رکھتے ہیں۔

ہم ان مسائل میں سے صرف چار مسئلوں پر بحث کرتے ہیں:

(۱) یعنی ایمان کی حقیقت۔

(۲) مرتکبِ گناہِ کبیرہ۔

(۳) قدرت و ارادہ۔

(۴) خلقِ قرآن۔

سب سے پہلے ایمان کو لیجیے۔

ایمان

کیا ایمان میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے؟

امام صاحبؒ کا مسلک قدیم

ایمان کے بارے میں جو کچھ رسالہ "الفقہ الاکبر" میں مذکور ہے وہ تاریخی روایات سے مطابقت رکھتا ہے لہٰذا ہم اسے صحیح تسلیم کرتے ہیں چنانچہ ایمان کی تعریف کے بارے میں "الفقہ الاکبر" کی عبارت یہ ہے:

"ایمان (زبانی) اقرار اور (قلبی) تصدیق دونوں کا نام ہے[1]"

اور اسلام کے بارے میں لکھا ہے:

"اوامرِ الٰہی کے سامنے سر جھکا دینے، اور ان کی اطاعت کرنے کا نام اسلام ہے گو معنوی لحاظ سے ایمان اور اسلام کے مابین فرق پایا جاتا ہے مگر حقیقتاً یہ دونوں لازم و ملزوم ہیں اور ان میں چولی دامن کا تعلق پایا جاتا ہے۔ اسلام کے بغیر ایمان کی کچھ حقیقت نہیں ہے اور نہ ایمان کے بغیر اسلام معتبر ہے اور دین کا لفظ ایمان و اسلام اور جملہ شرائع پر حاوی ہے[2]"

جہم بن صفوان سے امام صاحبؒ کا مناظرہ

ان تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام نہیں ہے بلکہ تصدیقِ قلب اور اقرارِ لسان دونوں کے مجموعے کا نام ہے اس لحاظ سے ایمان اور

---

[1] الفقہ الاکبر ص ۱۰ - [2] حوالہ مذکور ص ۱۱

اسلام لازم ملزوم ہیں اور ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو سکتے۔

امام ابو حنیفہ نے اپنی رائے کی بنیاد اس دلیل پر رکھی ہے جو انھوں نے جہم بن صفوان کے ساتھ مناظرے کے وقت پیش کی تھی ہم اس مناظرے بلفظہٖ نقل کرتے ہیں تاکہ امام صاحبؒ کا انداز فکر و استدلال واضح ہو جائے۔

مکی اپنے "المناقب" میں لکھتے ہیں:

"جہم بن صفوان امام صاحب کے ساتھ مناظرے کے لیے آیا" اس نے کہا:

"حنیفہ! میں تم سے چند مسائل پر گفتگو کرنا چاہتا ہوں۔"

امام صاحب نے جواب دیا کہ تمھارے ساتھ گفتگو زیب نہیں دیتی تم جن مسائل پر غور و فکر کر رہے ہو وہ بھڑکتی ہوئی آگ ہے۔"

اس نے کہا، "آپ نے میری نہ گفتگو سُنی نہ مجھ سے کبھی ملاقات ہوئی پھر یہ فیصلہ کیسے کر لیا؟

امام صاحب نے کہا: "تم سے منسوب چند ایسی باتیں پہنچی ہیں جو ایک مسلمان کے مُنہ سے نہیں نکل سکتیں۔"

اس نے کہا: "آپ سُنی سنائی باتوں پر فیصلہ کر رہے ہیں۔"

امام صاحب نے کہا: "یہ باتیں تمھارے متعلق مشہور ہو چکی ہیں اور عام و خاص کو ان کا علم ہو چکا ہے، اس لیے مجھے تمھارے متعلق کہنے کا حق پہنچتا ہے۔"

جہم نے کہا: "میں تو آپ سے صرف ایمان کے متعلق پوچھنا چاہتا ہوں۔"

امام صاحب نے کہا: "اب تک تم ایمان کو نہیں سمجھ سکے تو مجھ سے کیا پوچھتے ہو؟"

جہم نے کہا: "نہیں یہ بات نہیں ہے بلکہ مجھے اس کی ایک قسم کے متعلق شبہہ ہے۔"

امام صاحب: "ایمان میں شک کرنا کفر ہے۔"

جہم : "آپ کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ میرے خلاف کفر کا فتویٰ صادر کریں۔"

امام صاحب : "اچھا! سوال کرو، کیا پوچھنا چاہتے ہو؟"

جہم : ایک شخص دل سے اعتراف کرتا ہے کہ اللہ ایک ہے، اس کا نہ کوئی شریک ہے اور نہ ہمسر، اس کے صفات کو مانتا ہے اور یہ کہ اس کی مثل کوئی چیز نہیں ہے، مگر ان باتوں کا زبان سے اقرار نہیں کر پاتا کہ فوت ہو جاتا ہے تو کیا اس کی موت ایمان پر ہوگی یا کفر پر؟

امام صاحب: "ایسا شخص کافر اور جہنمی ہے، جب تک کوئی شخص دل کے اعتراف کے ساتھ ان باتوں کا زبان سے اقرار نہ کرے وہ مومن نہیں ہو سکتا۔"

جہم: "جب وہ صفاتِ الٰہی کا اعتراف کرتا ہے تو مومن کیسے نہیں ہو سکتا؟"

امام صاحب: "اگر تمہارا قرآن پر ایمان ہے اور تم اسے حجت مانتے ہو تو گفتگو ممکن ہے، ورنہ ہم اس شخص سے کس طرح گفتگو کر سکتے ہیں جو سرے سے ملتِ اسلام ہی ہی کا منکر ہے۔"

جہم: "میں قرآن پر ایمان رکھتا ہوں اور اسے حجت مانتا ہوں۔"

امام صاحب: "قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے ایمان کا تعلق دو چیزوں سے قرار دیا ہے یعنی دل اور زبان چنانچہ اس آیت کریمہ میں مذکور لوگ،

وَاِذَا سَمِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَى الرَّسُوْلِ تَرٰٓى اَعْيُنَهُمْ تَفِيْضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوْا مِنَ الْحَقِّ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَآ اٰمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشّٰهِدِيْنَ۔ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَمَا جَآءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ اَنْ يُّدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصّٰلِحِيْنَ، فَاَثَابَهُمُ اللّٰهُ بِمَا قَالُوْا جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا وَذٰلِكَ جَزَآءُ الْمُحْسِنِيْنَ ۝

یعنی اور جب وہ اسے سنتے ہیں، جو رسولؐ پر نازل ہوا ہے؛ تو آپ ان کی آنکھوں سے آنسو بہتے دیکھتے ہیں، کیونکہ انھوں نے حق کو پہچان لیا وہ کہتے ہیں، اے رب ہم مسلمان ہو گئے؛ ہمیں ان کے ساتھ لکھ لے جو تصدیق کرتے ہیں اور ہمارے پاس کونسا عذر ہے کہ اللہ تعالیٰ پر اور جو حق ہم کو پہنچا ہے اس پر ایمان نہ لائیں اور یہ امید رکھیں کہ خدا ہمیں نیک لوگوں کے ساتھ داخل کرے گا، سو ان کو اس قول کی پاداش میں خدا ایسے باغ دے گا جن کے نیچے نہریں جاری ہوں گی، یہ ان میں ہمیشہ رہیں گے اور نیکو کاروں کی ایسی ہی پاداش ہے۔

معرفتِ قلب اور اقرارِ لسان کی بنا پر جنت میں پہنچائے گئے، اور انھیں مومن جو تسلیم کیا گیا تو اقرار بالقلب اور تصدیق باللسان کی بنیاد

پر

نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

قُوْلُوْٓا اٰمَنَّا بِاللّٰہِ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَیْنَا وَمَآ اُنْزِلَ اِلٰٓی اِبْرٰھِیْمَ وَاِسْمٰعِیْلَ وَ یَعْقُوْبَ وَالْاَسْبَاطِ وَمَآ اُوْتِیَ مُوْسٰی وَعِیْسٰی وَمَآ اُوْتِیَ النَّبِیُّوْنَ مِنْ رَّبِّھِمْ ۚ وَلَا نُفَرِّقُ بَیْنَ اَحَدٍ مِّنْھُمْ وَنَحْنُ لَہٗ مُسْلِمُوْنَ ۔ فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَآ اٰمَنْتُمْ بِہٖ فَقَدِ اھْتَدَوْا ،

یعنی مسلمانو کہہ دو کہ ہم اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور اس حکم پر جو ہمارے پاس بھیجا گیا، اور اس پر بھی جو حضرت ابراہیم، حضرت اسماعیل اور حضرت اسحاق اور حضرت یعقوب اور اولادِ یعقوب کی طرف بھیجا گیا، اور اس حکم (معجزہ) پر بھی جو حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ کو دیا گیا، ہم ان میں کوئی فرق نہیں کرتے اور ہم اللہ کے مطیع ہیں ۔ سو اگر وہ بھی اس طرح ایمان لے آئیں جس طرح تم (مسلمان) تو وہ بھی راہِ حق پر لگ جائیں گے ۔

نیز فرمایا:

وَاَلْزَمَھُمْ کَلِمَۃَ التَّقْوٰی ۔

یعنی اور اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو کلمۂ تقویٰ پر جمائے رکھا ۔

نیز فرمایا:

وَھُدُوْٓا اِلَی الطَّیِّبِ مِنَ الْقَوْلِ ۔

یعنی اور یہ سب انعام ان پر اس لیے ہے کہ انھیں کلمۂ طیب کے اعتقاد کی ہدایت ہو گئی تھی ۔

نیز فرمایا:

اِلَیْہِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ ۔

یعنی اچھا کلام اسی تک پہنچتا ہے ۔

نیز فرمایا:

یُثَبِّتُ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا

یعنی اللہ تعالیٰ ایمان والوں کو اس پکی بات (یعنی کلمۂ طیبہ کی برکت) سے دنیا

وَ فِي الْاٰخِرَةِ۔ اور آخرت میں مضبوط رکھتا ہے۔

اور حدیث میں ہے آنحضرتؐ نے فرمایا

قُوْلُوْا لَآ اِلٰـہَ اِلَّا اللّٰہُ تُفْلِحُوْا یعنی لَآ اِلٰـہَ اِلَّا اللّٰہُ کہو تو فلاح یاب ہو جاؤ گے۔

اس حدیث میں فلاح کا مدار اقرار باللسان پر ہے اور معرفتِ قلبی پر اکتفا نہیں کیا گیا۔

نیز آں حضرتؐ نے فرمایا:

یُخْرَجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَآ اِلٰـہَ اِلَّا اللّٰہُ وَکَانَ فِی قَلْبِہٖ کَذَا . . . . یعنی جو شخص زبان سے اللہ کے ایک ہونے کا اعتراف کرتا ہے اور دل میں بھی یہی عقیدہ رکھتا ہے تو وہ آگ سے نکال لیا جائے گا۔

اس حدیث میں بھی صرف دل کے اعتراف پر اکتفا نہیں ہے بلکہ زبان سے اقرار پر نجات معلق ہے۔

اگر صرف اعترافِ قلبی ہی کافی ہوتا اور اقرار باللسان کی ضرورت نہ ہوتی تو جو شخص زبان سے منکر ہو دل سے مانتا ہو اسے بھی مومن ہونا چاہیے؛ تمہارے قول کے مطابق ابلیس لعین تو سب سے بڑا مومن ہوگا، کیوں کہ وہ جانتا تھا کہ اللہ ہی اس کا خالق ہے، مارنے والا ہے، دوبارہ زندہ کرنے والا اور گمراہ کرنے والا ہے۔ چنانچہ قرآن نے اس کی حکایت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

قَالَ رَبِّ بِمَآ اَغْوَیْتَنِیْ۔ یعنی ابلیس نے کہا: "اس سبب سے کہ تو نے مجھے گمراہ کیا ہے:" الخ

نیز کہا:

اَنْظِرْنِیْ اِلٰی یَوْمِ یُبْعَثُوْنَ۔ یعنی ابلیس نے کہا: "اے اللہ مجھے قیامت تک مہلت دے"۔

یہ بھی کہا:

خَلَقْتَنِیْ مِنْ نَّارٍ وَّ خَلَقْتَہٗ مِنْ طِیْنٍ، یعنی، ابلیس نے کہا: "اے خدا! تو نے مجھے آگ سے اور آدم کو مٹی سے پیدا کیا ہے"۔

اور کفار بھی تو دل سے اللہ کو پہچانتے ہیں مگر زبان سے انکار کرتے ہیں تو انھیں بھی مومن سمجھنا چاہیے، چنانچہ قرآن میں ہے:

وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ

یعنی، کافر ان معجزات کے بارے میں انکار کرتے تھے حالانکہ ان کا دل یقین رکھتا تھا۔

مگر باوجود دل سے اقرار کر لینے کے کہ اللہ ایک ہے زبان سے انکار کی بنا پر انھیں مومن قرار نہیں دیا۔

نیز فرمایا:

يَعْرِفُوْنَ نِعْمَتَ اللّٰهِ ثُمَّ يُنْكِرُوْنَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُوْنَ۔

یعنی خدا کی نعمت کو پہچانتے ہیں، پھر اس کا انکار کرتے ہیں اور اکثر ان کے کافر ہیں۔

دوسرے مقام پر فرمایا:

قُلْ مَنْ يَّرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْأَرْضِ، أَمَّنْ يَّمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُّخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُّدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُوْلُوْنَ اللّٰهُ، فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُوْنَ، فَذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ۔

(اے نبیؐ) فرما دیجیے، کون رزق دیتا ہے تم کو آسمان اور زمین سے؟ یا کون مالک ہے سمع اور ابصار کا، اور کون نکالتا ہے زندہ کو مردہ سے اور نکالتا ہے مردہ کو زندہ سے اور کون تدبیرِ امر کرتا ہے؟ پس جلد کہیں گے، اللہ۔ پس کہہ دیجیے پھر کیوں نہیں ڈرتے۔ پس یہی تمھارا اللہ ہے جو تمھارا پروردگار ہے۔

ان آیات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ زبان سے انکار کی صورت میں صرف معرفت قلبی بے کار ہے۔

نیز فرمایا:

يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ أَبْنَآءَهُمْ

انھیں ایسا ہی پہچانتے ہیں جیسا کہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انکار وجحود کے ساتھ معرفتِ قلبی بے کار چیز ہے۔

یہ ساری گفتگو سن کر جہم نے کہا:

"تم نے میرے دل میں کچھ شبہہ ڈال دیا ہے اب میں دوبارہ تمھارے

پاس آؤں گا۔"[1]

پھر مکّی نے امام صاحبؒ کے اس قول پر کہ "اگر کوئی شخص دل سے اعتراف کرے مگر زبان سے اقرار کیے بغیر مرجائے تو وہ کافر ہوگا" ——— تعلیق کرتے ہوئے لکھا ہے:

"امام صاحب کے قول کی تاویل یہ ہے کہ جو شخص عدم اقرار سے متہم ہو وہ کفر کی موت مرے گا ورنہ جس شخص پر یہ تہمت نہ ہو مثلاً ایک شخص سمندر کے اندر کسی جزیرے میں یا کسی غار میں مرجاتا ہے تو وہ کافر نہیں ہوسکتا!"

اِن تصریحات سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ ایمان کو دو چیزوں سے مرکّب مانتے ہیں:

۱ - اعتقادِ جازم

۲ - اذعانِ ظاہر،

یعنی اعتقادِ جازم کے ساتھ اقرار باللسان بھی ضروری ہے، کیوں کہ اقرارِ لسانی ہی اذعانِ قلبی کا مظہر بنتا ہے، اسی لیے امام صاحبؒ سے ایمان کی تقسیم کے سلسلے میں مروی ہے کہ دل کے ساتھ یقین کرنے والا دیانتاً تو مومن ہوسکتا ہے، مگر عند الناس وہ مومن نہیں ہوسکتا۔

چنانچہ "الانتقاء" میں امام صاحبؒ سے ایمان اور اس کی اقسام سے متعلق مروی ہے کہ ابو مقاتل امام صاحب سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا:

" ایمان معرفت و تصدیق اور اقرار باللسان دونوں کا نام ہے اور تصدیق کے لحاظ سے مومن کی تین قسمیں ہیں

(۱) ——— بعض تو اللہ تعالیٰ اور رسالت کا دل اور زبان دونوں سے اقرار کرتے ہیں

(۲) ——— بعض دل سے تصدیق کرتے ہیں مگر زبان سے تکذیب کرتے ہیں۔

(۳) ——— اور بعض اس کے برعکس ہیں یعنی وہ زبان سے تصدیق کرتے ہیں، مگر دل سے انکار کرتے ہیں۔

پس جو لوگ دل اور زبان دونوں سے اقرار کرتے ہیں وہ تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی

---

[1] "المناقب" للمکی ص ۱۲۵ تا ۱۲۸ ج ۱

مومن ہیں اور لوگوں کے نزدیک بھی۔ جو لوگ صرف زبان سے اقرار کرتے ہیں اور دل سے نہیں مانتے وہ عند اللہ کافر ہیں اور لوگوں کے نزدیک مومن، کیوں کہ لوگ کسی کی دل کی حالت کو تو نہیں جان سکتے لہٰذا انھیں شہادتِ لسانی کی بنا پر اسے مومن مان لینا چاہیے اور دل کی ٹوہ نہیں لگانی چاہیے اور جو شخص تقیہ سے کام لے کر کلمۂ کفر کہہ دیتا ہے، وہ لوگوں کے نزدیک کافر ہوگا گو اللہ کے نزدیک مومن ہوگا۔[1]

مندرجہ بالا تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک محض تصدیقِ قلبی معتبر نہیں ہے، بلکہ اذعان و تسلیم اور رضا کا اعلان بھی ضروری ہے ہاں اگر کسی مجبوری کے ماتحت تقیہ سے کام لے تو اس صورت میں صرف تصدیقِ قلبی ہی کافی سمجھی جائے گی اور اقرار باللسان کی تکلیف ساقط ہو جائے گی۔

اذعانِ قلبی ہی منافق اور مومن کے مابین فاروق ہو سکتا ہے، کیوں کہ مومن کی حالت تو سراسر رضا اور تسلیم کی حالت ہے اور منافق گو دل سے اعتراف کرتا ہے، اور زبان سے اقرار بھی، مگر اس کے دل کے اندر رضا اور اذعان نہیں ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک عمل ایمان کا جز نہیں ہے۔

چنانچہ اس مسئلے میں دو گروہ امام صاحب کے مخالف ہیں۔

(۱) ——— معتزلہ اور خوارج، کیوں کہ ان کے نزدیک عمل ایمان کا جُز ہے اور جو شخص عامل نہیں ہے وہ مومن نہیں ہوگا۔

(۲) ——— فقہاء اور محدثین جو عمل کو تکوینِ ایمان میں اس حیثیت سے مُوثر مانتے ہیں کہ اعمال کی کمی بیشی ایمان کی کمی بیشی کا سبب بنتی ہے ان کے نزدیک ایمان کے اصل وجود میں اعمال کو دخل نہیں ہے اس لیے جو شخص احکامِ شرعیہ کا پابند نہیں ہے وہ اگر دل سے تصدیق کرتا ہے تو وہ مومن ہوگا ہاں اس کا ایمان کامل نہیں ہوگا۔

یہیں سے ایمان کی کمی بیشی کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

امام صاحبؒ کے نزدیک ایمان میں زیادتی اور کمی نہیں ہوتی اس لیے وہ اہلِ سماء اور

---

[1] الانتقاء لابن عبد البر ص ۱۶۸

اہلِ ارض کے ایمان کو یکساں خیال کرتے ہیں چنانچہ ان سے مروی ہے:

اہلِ سماوات اور اہلِ ارض کا ایمان یکساں ہے اور سلف و خلف اور انبیا کا ایمان بھی یکساں ہے، کیوں کہ ہم سب اللہ وحدہٗ لاشریک پر ایمان رکھتے اور اس کی تصدیق کرتے ہیں ہاں فرائض متنوع اور متعدد ہیں۔

ایمان کی طرح کفر بھی ایک ہی چیز کا نام ہے، البتہ کفار کے صفات بہت ہیں۔ ہم سب اسی چیز پر ایمان رکھتے ہیں جس پر انبیا ایمان رکھتے تھے مگر وہ ایمان وطاعات پر ثواب کے لحاظ سے ہم پر فضیلت رکھتے ہیں، کیونکہ جس طرح وہ طاعت کے لحاظ سے افضل ہیں اسی طرح تمام امور میں بلحاظ ثواب کے ہم پر فضیلت رکھتے ہیں اور اس معاملہ میں ہم پر کوئی ظلم نہیں، کیوں کہ ہمارا اجر ہم کو پورے کا پورا مل جائے گا اور اس میں کسی قسم کی کمی نہیں ہوگی، ان کی عظمت اس لحاظ سے ہم سے بڑھ کر ہوگی کہ وہ لوگوں کے پیشوا اور اللہ تعالیٰ کے امین ہیں۔ اس لیے ان کے مرتبہ کو ہم نہیں پا سکتے۔ نیز یہ کہ لوگوں پر جو بھی فضل و کرم ہوا ہے وہ سب انہی کے طفیل ہوا ہے۔ اور جو شخص جنت میں جائے گا وہ بھی ان کی دعوت قبول کرنے کی وجہ سے جائے گا!

ایمان کی کمی بیشی کے مسئلے میں اتفاق و اختلاف

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک ایمان صرف تصدیقِ قلبی کا نام ہے جس میں زیادتی اور کمی نہیں ہوسکتی، البتہ جو زیادت اور فضیلت حاصل ہوتی ہے، وہ دوسرے اعتبارات سے، امام صاحب کے بعد کے لوگوں نے اس مسئلے میں امام صاحبؒ کے افکار و آراء سے اختلاف کیا ہے، چنانچہ امام نووی لکھتے ہیں:

"نفسِ تصدیق میں بھی زیادتی ہوسکتی ہے کیوں کہ جوں جوں انسان زیادہ غور کرے گا اور اس کے سامنے دلائل آتے جائیں گے تصدیقِ قلبی میں قوت پیدا ہوتی جائے گی یعنی وہ شبہات سے بالا ہوتی جائے گی اور کسی اعتراض کی بنا پر اس میں تزلزل پیدا نہیں ہوگا بلکہ ہر حالت میں انشراحِ قلب حاصل ہوگا۔

اس کے برعکس دوسرے لوگ اس مرتبے کو نہیں پہنچ سکتے، یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے اور اس میں کسی دانشمند کو شبہ نہیں ہوسکتا کہ حضرت ابوبکر صدیق کے برابر کسی دوسرے کی تصدیق نہیں ہوسکتی اس لیے امام بخاری نقل کرتے ہیں کہ ابن ملیکہ نے کہا:

"میں تیس صحابہ سے جن میں سے ہر ایک نفاق سے ڈرتا تھا واقف ہوں، ان میں سے کوئی بھی یہ دعویٰ نہیں کرتا تھا کہ اس کا ایمان جبریل، میکائیل کے ایمان کے برابر ہے۔"

ابن البزازی نے اس کی تائید کرتے ہوئے لکھا ہے:

"جب ایک نظر سے جزم حاصل ہو جائے اور وہ اس کی تصدیق کرے تو پس تصدیق حاصل ہو گئی ورنہ ظن ہو گا پس جو جزم تصدیق سے حاصل ہو گا وہ یکساں ہی رہے گا اگرچہ ہزار مرتبہ اس کا اعادہ کیوں نہ ہو، پس ثابت ہوا کہ جزم پہلی نظر ہی سے حاصل ہوتا ہے لہٰذا کثرت نظر و فکر سے تصدیق میں اضافہ نہیں ہوتا۔"

یہ ہیں ایمان کے بارے میں دو نظریے اور یہ ہیں ان کی توجیہات۔

ہمارا میلان یہ ہے کہ تصدیق بلحاظ قوت کے متفاوت ہوتی ہے اور اس قوت و ضعف کا مظاہرہ عمل سے ہوتا ہے، بعض کا قلبی ایقان اس درجہ بڑھا ہوتا ہے کہ شریعت کے کسی علم کی مخالفت گوارا نہیں کرتے اور ایک درجہ تصدیق کا یہ ہوتا ہے کہ عقل و فکر پر اس کا اثر ہوتا ہے اور دل اس کا مطیع ہو جاتا ہے مگر وہ انسان کے مشاعر و خواہشات پر غالب نہیں آ سکتی بلکہ شعور و احساس اور عمل ایک جانب ہوتا ہے اور فکر و نطق کا تقاضا اس کے خلاف ہوتا ہے۔

امام صاحبؒ کا مسلک حق

چونکہ امام صاحب کا خیال یہ ہے کہ ایمان تصدیقِ قلب کا نام ہے اور اس میں کمی بیشی نہیں ہوتی اس لیے انھوں نے مرتکبِ گناہِ کبیرہ سے متعلق یہ مسلک اختیار کیا کہ کسی گنہگار کو کافر نہ کہا جائے کیونکہ اس کے اندر اصل ایمان بہرحال پایا جاتا ہے ایمان تو کامل ہے گو اس کے مطابق وہ عمل پیرا نہ ہو اور وہ مومن جن کے اعمال مخلوط ہیں، یعنی جن کے پاس اعمالِ صالحہ کا توشہ بھی ہے اور افعالِ زشت کی پونجی بھی، ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی مغفرت فرما دے۔[1]

---

[1] امام صاحب کے خیال کی تصدیق اس حدیث سے بھی ہوتی ہے، جس میں ایک شخص کے لیے جس پر شراب نوشی کی حد جاری ہو چکی تھی ایک مجلس میں جب بعض صحابہ نے اسے منافق کہا تو آپ نے فرمایا:

"یہ تو کہو میں گواہی دیتا ہوں کہ وہ خدا اور اس کے رسول سے محبت رکھتا ہے۔"

(رئیس احمد جعفری)

چنانچہ "الانتقاء" میں ابی مقاتل سے روایت ہے وہ کہتے ہیں، میں نے امام صاحب کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ:

بہ لحاظ ایمان کے لوگوں کے تین درجے ہیں:

(۱) انبیاء جو اہلِ جنت ہیں اور جو شخص انبیاء کو اہلِ جنت مانتا ہے وہ خود بھی جنتی ہے۔

(۲) دوسرا مرتبہ مشرکین کا ہے جن کے متعلق ہم شہادت دیتے ہیں کہ وہ اہلِ نار ہیں۔

(۳) تیسرا مرتبہ مومنین کا ہے جن کے بارے میں ہم توقف سے کام لیتے ہیں اور کسی کے متعلق یہ شہادت نہیں دے سکتے کہ ضرور جنتی ہے یا قطعاً دوزخی ہے لیکن جنت کی امید کرتے ہیں اور عذاب سے ڈرتے ہیں اور ہم وہی کہیں گے جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَّ اٰخَرَ سَیِّئًا، عَسَی اللّٰہُ اَنْ یَّتُوْبَ عَلَیْہِمْ۔	یعنی جنھوں نے ملے جلے عمل کیے تھے کچھ بھلے اور کچھ بُرے، ممکن ہے خدا انھیں معاف کر دے۔

حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ ان کے متعلق فیصلہ فرما دے، ویسے ان کے لیے ہم اچھی امید کرتے ہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَآءُ۔	اللہ شرک کو معاف نہیں کرے گا باقی تمام گناہوں کو بخش دے گا جس کے چاہے۔

ایسے لوگوں کے متعلق گناہ اور لغزشوں سے ہم ڈرتے ہیں اور کسی نے بھی ان کے لیے جنت واجب نہیں کی اگرچہ وہ عابد، شب زندہ دار اور صائم، پرہیزگار کیوں نہ ہوں، یہ بات تو صرف انبیا ہی کے لیے کہی جا سکتی ہے۔[۱]

امام کا یہ مسلک "فقہ اکبر" کے مطابق ہے، چنانچہ فقہ اکبر میں ہے:

ہم کسی مسلمان کو گناہ کے سبب کافر نہیں کہتے اگرچہ وہ کبیرہ گناہ کا

---

[۱] الانتقاء ص ۱۸۶

مرتکب کیوں نہ ہو بشرطیکہ حرام کو حلال سمجھ کر اس کا ارتکاب نہ کرے اور نہ ہم اس کے لیے "ایمان" کا لفظ سلب کر سکتے ہیں!

نطقِ سلیم — امام صاحب کا نظریہ جسے ہم نطقِ سلیم کہہ سکتے ہیں، قرآن میں جو وعدہ وعید مذکور ہیں، ان سے بالکل مطابق ہے علماء نے اس نظریہ کو پسند فرمایا ہے اور فقہائے نے اسے قبول کیا ہے۔

امام مالکؒ بھی امام صاحب سے اس باب میں متفق تھے، چنانچہ مروی ہے کہ عمر بن حمّاد بن ابی حنیفہ نے کہا:

"میں نے امام مالکؒ کی زیارت کی اور ان کے پاس مقیم رہا اور ان سے علم سنتا رہا جب میرا مقصد حاصل ہو گیا میں نے رخصت کا ارادہ کیا تو عرض گزار ہوا کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اصحاب عداوت اور حسد نے امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں غلط فہمی پھیلانے کی کوشش کی ہو گی اس لیے میں چاہتا ہوں کہ ان کا مسلک آپ کے سامنے واضح کر دوں، اگر آپ کو پسند ہو تو فبہا ورنہ جو بہتر ہو مجھے بتا دیجیے۔"

یہ سُن کر امام مالک نے کہا بتاؤ کہو کیا کہتے ہو؟

میں نے عرض کیا "امام صاحبؒ کسی مسلمان کے خلاف گنہگار ہونے کے باعث کفر کا فتویٰ صادر نہیں کرتے۔"

یہ سُن کر امام مالک نے فرمایا: "ٹھیک کرتے ہیں!"

میں نے کہا: "وہ اس سے بھی بڑھ کر کہتے ہیں کہ اگر کوئی فواحش کا بھی مرتکب ہو تو بھی میں اس پر کفر کا فتویٰ عائد نہیں کروں گا۔"

امام مالکؒ نے فرمایا: "بالکل درست!"

میں نے عرض کیا: "حضرت وہ اس سے بھی بڑھ کر فرماتے ہیں۔"

امام مالک نے پوچھا: "وہ کیا؟"

میں نے عرض کیا: "اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو عمداً قتل کر ڈالے تو بھی کفر کا فتویٰ نہیں۔"

امام مالکؒ نے فرمایا:

"انھوں نے بالکل درست فرمایا۔"

میں نے کہا: "بس یہی ان کا مسلک ہے اگر کوئی شخص اس کے خلاف خبر دے تو اس کی تصدیق نہ کیجیے گا۔"[1]

جمہور متاخرین کی رائے ایمان سے متعلق یہی رائے جمہور متاخرین کی ہے، صرف خوارج اور معتزلہ نے اہلِ سنت والجماعت کی مخالفت کی ہے مگر اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ علماء کے ایک گروہ نے امام صاحب پر طعن و تشنیع کی ہے اور ان کے متعلق کہا ہے کہ وہ مرجیہ سے تھے، چنانچہ اس اتہام کے سلسلے میں ہم شہرستانی کا کلام نقل کر چکے ہیں، مگر "الفقہ الاکبر" میں ہے کہ امام صاحب نے اس تہمت کی نفی کی ہے اور مرجئہ اور اپنے مسلک کے مابین فرق متعین کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"ہم یہ نہیں کہتے کہ مومن کو گناہ سے ضرر نہیں پہنچتا، اور نہ یہ کہتے ہیں کہ جہنم میں داخل نہیں ہوگا۔ اور نہ یہ کہتے ہیں کہ وہ جہنم میں ہمیشہ رہے گا گو وہ فاسق ہی کیوں نہ ہو اور نہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ہماری نیکیاں مقبول ہوں گی اور ہمارے گناہ بخشے جائیں گے جیسا کہ مرجئہ کا خیال ہے۔

لیکن یہ ضرور کہتے ہیں کہ جو شخص اعمالِ حسنہ کے جمیع شرائط پورے کرتا ہو یعنی عیوبِ مفسدہ سے خالی ہو، کفر و ارتداد اور عمل کو باطل نہیں کر سکتے۔ اگر وہ دنیا سے حالتِ ایمان میں جائے گا، اللہ تعالیٰ اس کے عمل ضائع نہیں کرے گا، بلکہ قبول فرمائے گا اور اسے ثواب دے گا: اگر کوئی شخص توبہ کے بغیر مرے اور اس نے شرک و کفر کا ارتکاب نہ کیا ہو تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہوگا خدا چاہے گا تو معاف فرما دے گا اور وہ عذاب سے کلیتاً بچ جائے گا اور اگر چاہے گا تو عذاب کرے گا۔"[2]

"فقہ اکبر" کی یہ نص ان روایات سے مطابق ہے جو ہم نے "الانتقاء" اور "المناقب" سے نقل کی ہیں نیز امام صاحب اور مرجیہ کے مسلک میں جو فرق موجود ہے وہ مزید ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ارجاء کے آخری ادوار میں اباحیت آ گئی تھی اور اہلِ فسق کو بہت کچھ

---

[1] المناقب ص ۷۷، ج ۱

[2] الفقہ الاکبر طبع حیدر آباد دکن ص ۹۔

گنجائش مل گئی تھی چنانچہ زید بن علی فرماتے ہیں:

"میں مرجیہ سے برأت کا اظہار کرتا ہوں جنھوں نے اہلِ فسق کو عفوِ الٰہی کے دھوکے میں ڈال رکھا ہے"۔

اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ "مرتکبِ گناہِ کبیرہ" کے بارے میں تین گروہ تھے:

(۱) معتزلہ اور خوارج تو اسے خارج از اسلام قرار دیتے تھے۔

(۲) دوسرا گروہ مرجیہ کا تھا جو یہ کہتے تھے کہ ایمان کے ساتھ معصیت مضر نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ تمام گناہ بخش دے گا۔

(۳) تیسرا گروہ جمہور علماء کا تھا جو یہ کہتے تھے کہ کسی گنہگار کو کافر نہ کہا جائے اور ایک نیکی کا بدلہ دس گنا ملتا ہے اور برائی کا بدلہ صرف اس کے مثل۔

اللہ تعالیٰ کے عفو کا دروازہ ہر وقت کھلا ہے جو کسی حد یا قید کا پابند نہیں رہ سکتا انھی لوگوں میں سے امام صاحب ہیں اور ہمارے خیال میں یہ رائے جمہور مسلمان کی ہے، اگر مرجیہ کی بھی یہی رائے ہو تو تمام مسلمان مرجیہ تھے[1]۔

مگر محققین علماء نے مسلکِ ارجاء کو اباحیہ فرقہ میں محدود کر دیا ہے اس لیے انھوں نے امام صاحب سے ارجاء کی نفی کی ہے کیوں کہ اس ارجاء کی بنا پر اعمالِ طاعت کا اہمال لازم آتا ہے اور امام صاحب جیسا پرہیزگار ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا۔

چنانچہ "الخیرات الحسان" میں ہے:

"اکثر لوگوں نے امام صاحبؒ کو مرجیہ میں شمار کیا ہے مگر یہ حقیقت کے خلاف ہے اوّل تو اس لیے شارح "المواقف" نے کہا ہے کہ غسان المرجیؒ نے امام صاحب کی طرف ارجاء کی نسبت کی تھی اور اس نے اپنے مسلک کی ترویج کے لیے ان پر یہ افتراء پردازی کی تھی۔ ثانیاً یہ کہ جو لوگ انھیں مرجیہ کہتے تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ صدرِ اوّل میں معتزلہ اپنے مخالفین پر ارجاء کی تہمت لگا دیا کرتے تھے یا پھر اس لیے کہ امام صاحب ایمان کی کمی و زیادتی کے قائل نہیں تھے اس لیے عمل سے ایمان کو مؤخر رکھنے کے باعث ان کے متعلق ارجاء کا خیال پیدا ہو گیا، حالانکہ یہ بات

---

[1] ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ صاحب "الملل والنحل" ان کو "مرجیۂ اہلِ سنت" کہتے ہیں۔

صحیح نہیں تھی کہ امام صاحبؒ عمل میں مبالغہ اور کوشش سے کام لیتے تھے، ثانیاً اس لیے کہ ابن عبدالبر لکھتے ہیں کہ امام صاحبؒ سے لوگ حسد کرتے تھے اور ان کے متعلق جھوٹی باتیں منسوب کر دیتے تھے، اور نا سزا باتیں کہا کرتے تھے!"

ارجاء سے متعلق یہ ہیں امام صاحبؒ کے بارے میں علماء کے تاثرات و خیالات، لیکن ہمارے خیال میں امام صاحب کو مرجیہ کہنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ اگر وہ مرجیہ تھے تو اہلِ علم میں جو لوگ بھی فاسق کو مومن سمجھتے ہیں یا جن کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ گنہگاروں کو معاف کر دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے عفو پر کسی قسم کی پابندی عائد نہیں ہو سکتی۔ یہ سب مرجیہ ہی ہوں گے۔

اس صورت میں امام صاحبؒ صرف مرجیہ نہیں ہوں گے بلکہ معتزلہ کے سوا تمام محدثین اور فقہاء مرجیہ کی صف میں داخل ہو جائیں گے۔

اعمالِ انسانی اور مسئلۂ قضا و قدر

امام صاحبؒ کے دلائلِ قاطعہ و براہینِ ساطعہ

امام صاحبؒ کی نصیحت شاگردوں کو امام صاحبؒ بڑے روشن بصر تھے۔ یہی وجہ تھی کہ مسئلۂ تقدیر، یعنی قضاء و قدر پر، اس کی نزاکت کے پیش نظر، ردّ و کد اور بحث و گفتگو میں احتیاط کرتے تھے اور اپنے اصحاب و تلامیذ کو بھی یہی تلقین کرتے رہتے۔ وہ فرمایا کرتے اس مسئلہ پر دماغ کاوی سے کام نہ لینا ہی بہتر ہے۔ چنانچہ جب خالد بن یوسف سمتی بصرہ سے ان کی خدمت میں حاضر ہوا، تو امام صاحب نے فرمایا:

"بڑا کٹھن مسئلہ ہے، اس نے لوگوں کو الجھن میں مبتلا کر دیا ہے، یہ ایک بند دروازہ ہے جس کی کنجی ناپید ہے اور یہ کنجی مل سکتی ہے تو اسی کے پاس جو اللہ کا بھیجا ہوا ہے، اسی کے دلائل و براہین نافع ہو سکتے ہیں۔"

ایک مرتبہ قدریہ کی ایک جماعت مسئلۂ قضا و قدر پر بحث و گفتگو کے لیے حاضر ہوئی۔ امام صاحبؒ نے فرمایا:

"قضاء و قدر پر بحث کرنا ایسا ہی ہے جیسے سورج کی شعاؤں سے آنکھ لڑانا جتنا جتنا وہ سورج کی طرف ٹکٹکی لگائے گا، اتنی اتنی حیرت بڑھتی جائے گی۔"

لیکن یہ لوگ بضد رہے کہ امام صاحب قضا و قدر اور عدل کے مابین تطابق ثابت کریں، بھلا یہ کب مستحسن ہے کہ خدا خود ہی تمام امور کا فیصلہ کر دے اور اس فیصلے پر عمل کرنے والوں کو سزا بھی دے اور انعام بھی۔

"کیا مخلوقِ عالم میں کوئی ایسی ہستی بھی ہے جو کارِ خداوندی میں دخل دے سکے؛ اور خدا کے فیصلے کے خلاف قدم بھی بڑھا سکے؟"

امام صاحبؒ نے جواب دیا:
بیشک یہ نہیں ہو سکتا، مگر تقدیر کی دو قسمیں ہیں:
ایک چیز ہے امر اور دوسری ہے قدرت۔
جہاں تک قدرت کا تعلّق ہے وہ کسی پر مسلط نہیں کی جا سکتی؛ نہ کفر کسی کے لیے مقدر کیا گیا ہے نہ اس کا حکم دیا ہے خدا نے، بلکہ اس سے منع فرمایا ہے۔
اب رہا امر، تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں:
(۱) امرِ تکوینی۔ یعنی جب کسی چیز کو حکم دیتا ہے کہ ہو جا تو وہ ہو جاتی ہے۔
(۲) امرِ تشریعی یا امر الوحی۔ یعنی وحی کے ذریعہ انھیں قوانین کی پابندی کا حکم دیتا ہے، جس کے ماننے اور نہ ماننے میں لوگ بالکل آزاد ہیں۔

امام کی یہ تقسیم نہایت مستحکم اور استوار ہے، وہ قضا کو قدر سے الگ جانتے ہیں؛ چنانچہ وحیِ الٰہی کے ذریعہ جو احکام صادر ہوتے ہیں انھیں وہ قضا کہتے ہیں اور قدرتِ الٰہی کے تحت جو نظام چل رہا ہے اسے قدر کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے ازل سے سب امورِ مخلوق پر مقدم کر رکھے ہیں اور پھر تقاضاے وحی کے مطابق انھیں مکلّف بنایا ہے۔ تمام اعمال قدرِ ازلی کے مطابق سرانجام پاتے ہیں:
امام صاحبؒ امر کی بھی دو قسمیں بتاتے ہیں یعنی
(۱) امرِ تکوین و ایجاب، اور
(۲) امرِ تکلیف و ایجاب
امر کی پہلی قسم کے مطابق امورِ تکوینی سرانجام پاتے ہیں۔ آخرت کی جزا و سزا کی بنیاد دوسری قسم پر ہے۔

طاعت و عصیان

لیکن اب یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ کیا اطاعت اور عصیان اللہ تعالیٰ کی مشیّت کے تحت ہوتی ہے یا انسان اس میں کلّی طور پر مختار ہے؟
اگر نافرمانی اور گناہ انسان اپنے ارادے سے ترک کرتا ہے تو کیا خداے تعالیٰ کا وہی ارادہ ہوتا ہے اور کیا امر اور ارادے میں تخالف ممکن ہے؟

یہ ایک مشکل مسئلہ ہے، چنانچہ امام صاحب طاقتِ انسانی اور خدائے تعالیٰ کی جمالی اور کمالی صفات کو سامنے رکھ کر اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"میں اس کے بین بین راستہ اختیار کروں گا اور کہوں گا کہ نہ تو سراسر جبر ہے اور نہ تفویض و تسلیط؛ نہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ان کی طاقت سے بڑھ کر تکلیف دی ہے، نہ ان اعمال کا ارادہ کیا ہے جو وہ نہیں کرتے اور نہ ان اعمال پر احتساب کرے گا جو انھوں نے نہیں کیے اور جن باتوں کا انسان کو علم نہیں ان پر غور و خوض اللہ تعالیٰ پسند نہیں فرماتا اور وہی ہماری حالت کو خوب جانتا ہے[1]۔"

یہ ایک مفکّر شخص کا اندازِ گفتگو ہے جو غرق ہونے کے اندیشے سے نہ اس بحرِ مواج میں اُترنا چاہتا ہے کہ ارادۂ انسانی کو کامل طور پر آزاد تسلیم کرلے۔ محض اس لیے کہ یہ امر محسوس ہے اور اس کا تقدیر کی زنجیروں میں پابند ہونا غیر محسوس ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کے لیے قدرت اور ارادے کو تسلیم کرتا ہے جیسا کہ شانِ الٰہی کے لائق ہے۔ جب امام صاحب مناظر سے اس مسئلے کے دوسرے پہلو پر گفتگو شروع کرتے ہیں جس پر گفتگو کرنا انھیں پسند نہیں اور جسے حدودِ ممنوعہ قرار دیتے ہیں یعنی جن باتوں کا ادراک انسانی طاقت سے باہر خیال کرتے ہیں، ان کے بارے میں جب قدریہ[2] کی مذکورہ جماعت امام صاحب سے یہ سوال کرتی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندے کے لیے کفر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کا یہ ارادہ انسان کے حق میں بُرا ہوگا یا اچھا؟

امام صاحب جواب میں فرماتے ہیں:

"یہ الفاظ "اس نے بُرا کیا یا ظلم کیا" ——— تو اس شخص کے حق میں استعمال ہوتے ہیں جو کسی حکم کی خلاف ورزی کا ارتکاب کرے، اللہ عزّ وجل ان باتوں سے بلند ہے۔"

---

[1] یوسف بن خالد سمتی سے امام صاحب کی گفتگو کا ایک حصّہ۔

[2] قدریہ کا عقیدہ تھا کہ انسان اپنے اعمال کا خالق ہے اور معاصی ارادۂ خداوندی سے خارج ہیں۔

چنانچہ بغدادی اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں:

"امام ابو یوسف بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام صاحبؒ سے سنا، فرماتے تھے:

"قدری سے دو حرفی گفتگو ہونی چاہیے کہ یا تو وہ خاموش رہے اور یا کفر کا اعلان کر دے۔"

"کیا پہلے سے علمِ الٰہی میں یہ چیزیں ایسے ہی موجود تھیں جیسے کہ ہیں؟

اگر وہ نفی میں جواب دے تو اس نے کفر کیا اور اگر اثبات میں جواب دے تو اس سے پوچھا جائے۔ کیا اللہ تعالیٰ کا ارادہ بھی وہی ہے جو اس کے علم میں ہے یا وہ اپنے علم کے خلاف ارادہ کرتا ہے؟

اگر وہ یہ جواب دے کہ اللہ کا ارادہ بھی اس کے علم کے مطابق ہے تو گویا وہ اس امر کا اقرار کر رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مومن سے ایمان کا ارادہ کیا ہے اور کافر سے کفر کا۔ اور اگر وہ اس کے برعکس کہے تو اس نے اللہ عزّ و جل کو پابندِ مسرت و آرزو مانا ہے، کیوں کہ جب ایک شخص جانتا ہے کہ فلاں چیز نہیں ہو گی اور پھر اس کے ہونے کی خواہش کرتا ہے یا جس چیز کے ہونے کا علم ہے، اس کے نہ ہونے کی خواہش کرتا ہے تو وہ متمنی اور متحسر ہے اور جو شخص اللہ تعالیٰ کو متمنی اور متحسر مانتا ہے وہ کافر ہے۔"

ان تفصیلات سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب اس مسئلے میں محدود پیمانے پر گفتگو کرتے تھے اور اس سے تجاوز کو پسند نہیں کرتے تھے۔ وہ قدر پر ایمان رکھتے تھے۔ عام اس سے کہ خیر ہو یا شر اور اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ اور قدرت کو جملہ اکوان پر شامل مانتے تھے، یعنی یہ کہ انسان سے کوئی عمل بھی اس کے ارادے کے بغیر سرزد نہیں ہوتا۔ طاعت و معصیت کی نسبت انسان کی طرف ہو گی اور اس میں اس کے ارادہ و اختیار ہی کو دخل ہوتا ہے اس لیے اس پر محاسبہ ہو گا۔ لہٰذا ذرہ بھر بھی ظلم نہیں ہو گا۔ یہ عقیدہ کتاب اللہ کی تصریحات سے ماخوذ ہے، اگر اس میں "قدریہ" بحث کریں انھیں لاجواب کرنے اور ان کے مکر و فریب کو غلط ثابت کرنے کے لیے یوں بحث کرنی چاہیے۔

فرقہ جہمیہ اور امام صاحبؒ امام صاحب جہمیہ کی رائے سے اخذ نہیں کرتے تھے، جو نظریۂ جبر کے قائل تھے یعنی یہ کہ انسان سے جو افعال سرزد ہوتے

ہیں ان میں انسان کے ارادے کو کچھ دخل نہیں ہے، گو اسے اپنے ارادے کا احساس و شعور ہوتا ہے۔

مگر اس کے باوجود جو لوگ اپنی عادت سے مجبور ہیں وہ امام صاحب پر جہمی ہونے کی بھی تہمت لگاتے ہیں بلکہ افترا پردازی تک سے دریغ نہیں کرتے، کہتے ہیں کہ امام صاحب جہم کی تقدیس کرتے تھے اور جہم کی لونڈی کے اونٹ کی مہار پکڑتے تھے حالانکہ امام صاحب جہم سے مناظرہ کرتے تھے اور ان کے دلائل کو باطل کرتے تھے بلکہ امام ابو یوسف ان سے یہاں تک روایت کرتے ہیں کہ امام صاحبؒ فرماتے تھے:

"خراسان میں دو گروہ بہت بڑے ہیں یعنی جہمیہ اور مشبہ"۔

اور یہ کوئی انوکھی بات نہیں ہے بلکہ ہمیشہ سے علماء اسی طرح جہلا کے ظلم کا نشانہ بنتے چلے آئے ہیں۔

اگر کوئی شخص قدر کے خیر و شر کو نہیں مانتا تو کہتے ہیں کہ یہ معتزلی اور قدریہ سے ہے اور اگر قدر کے خیر و شر کو مانتا ہے تو کہتے ہیں کہ یہ جہمیہ سے ہے گو وہ جہم سے برائت کا اظہار کیوں نہ کرے اور روایات صادقہ سے کیوں نہ ثابت ہو کہ امام صاحب جہم کے نظریے اور اس کے طریق دعوت کے حد درجہ خلاف تھے مگر متہم کرنے والوں نے متہم کیا۔

مسئلۂ خلقِ قرآن

امام صاحبؒ کا مبنی بر تدبر و حکمت مسلک

امام ابو یوسفؒ کی روایت 'الانتقا' میں حافظ ابن عبدالبر لکھتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ بیان کرتے ہیں:

" ایک شخص جمعہ کے روز کوفہ کی مسجد میں آیا اور قرآن کے متعلق سوال کرنے لگا ان دنوں امام صاحبؒ مکۃ مکرمہ تشریف لے گئے تھے، چنانچہ لوگ باہم مختلف ہو گئے، ایسا معلوم ہوتا تھا کہ شیطان انسان کا لبادہ اوڑھ کر ہمارے حلقۂ درس میں گھس آیا ہے۔ اس نے ہم سے سوال کیا اور ہم نے ایک دوسرے سے پوچھنا شروع کر دیا۔ ہم نے اسے کوئی جواب نہ دیا اور کہا کہ ہمارے شیخ موجود نہیں ہیں، اور ہم ان کی غیر حاضری میں کسی مسئلے پر گفتگو کرنا مناسب نہیں سمجھتے جب تک وہ خود اس مسئلے پر گفتگو کی ابتدا نہ کریں۔ جب امام صاحب تشریف لائے اور ہم ان کے گرد جمع کر بیٹھ گئے تو ہم نے عرض کیا: "ایک مسئلہ درپیش ہے، آپ کی اس کے متعلق کیا رائے ہے؟"

وہ مسئلہ تا حال ہمارے دل کے اندر ہی تھا کہ امام صاحب کے چہرے پر اجنبیت محسوس کی اور انھوں نے سمجھا کہ کوئی بہت ہی مشکل ہوگا اور ہم اس پر گفتگو کر چکے ہوں گے، انھوں نے دریافت فرمایا کہ ہاں کونسا مسئلہ ہے؟

تو ہم نے سارا واقعہ کہہ سنایا۔

کچھ دیر تک امام صاحب خاموش رہے، پھر پوچھا:

" اچھا اس کے متعلق تمھاری کیا رائے ہے؟"

ہم نے عرض کیا "تا حال ہم نے اس مسئلے پر گفتگو نہیں کی اور ہمیں اندیشہ تھا کہ جناب کو ناگوار نہ گزرے۔"

یہ سُن کر امام صاحب خوش ہو گئے اور فرمانے لگے:

"جزاکم اللہ خیرا! میری یہ وصیت یاد رکھو کہ نہ تو اس مسئلے میں کلام کرنا اور نہ کبھی سوال کرنا بلاکم و کاست صرف یہی کہو کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور اس پر ایک حرف بھی زیادہ نہ کرو۔ میرا خیال ہے کہ انجام کار یہ مسئلہ مصیبت میں مبتلا کر دے گا کہ نہ آرام سے بیٹھ ہی سکیں گے اور نہ کھڑے ہو سکیں گے۔"[1]

امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت امام صاحبؒ کے دَور میں بعض لوگوں نے یہ پروپیگنڈا شروع کر دیا کہ قرآنِ کریم گو آں حضرتؐ کا معجزہ ہے، مگر مخلوق ہے، سب سے پہلے یہ بات جعد بن درہم نے کہی تھی، جسے خالد بن عبد اللہ والیِ خراسان نے دار پر لٹکا دیا تھا اور یہی عقیدہ جہم بن صفوان کا تھا۔

مخالفین نے امام صاحب کی طرف بھی یہ بات منسوب کر دی اور کہا کہ امام صاحب سے اس سلسلے میں دو مرتبہ توبہ کروائی گئی۔ ایک دفعہ تو یوسف بن عمر نے توبہ کروائی جو امویوں کی طرف سے عراق کا گورنر تھا اور دوسری مرتبہ قاضی ابن ابی لیلیٰ نے توبہ کرائی۔

ہماری یہ عادت نہیں ہے کہ خواہ مخواہ کسی تہمت کو دفع کرنے کی کوشش کریں، یا جو رائے کسی راجح دلیل سے ثابت ہو چکی ہو، اس کی تردید شروع کر دیں مگر جن روایات سے امام صاحب سے متعلق اس رائے کا اظہار ہوتا ہے، ان کے قابلِ قبول ہونے میں ہمیں شبہ ہے، کیوں کہ یہ روایات ان کے مخالفین سے پہنچی ہیں جن کا مقصد ہی طعن و تشنیع کرنا ہے، اور پھر ان کے برعکس دوسری روایات موجود ہیں، جو کئی لحاظ سے ان روایات پر ترجیح رکھتی ہیں۔

ایک تو ان روایات کے راوی ثقہ ہیں اور دوسرے عقائد کے بارے میں امام صاحب

---

[1] الانتقاء، ص ۱۶۶

جس قسم کے تحفظ اور احتیاط سے کام لیتے تھے اس سے یہ مطابقت رکھتی ہیں کیوں کہ امام صاحب اسی مسئلے میں غوض و فکر کرتے تھے جس میں سلفِ صالح نے کیا ہو یا سلف کے آراء اور حقائقِ دین کی مدافعت مقصود ہو۔

اب ان روایات کو کہ امام صاحبؒ خلقِ قرآن کے قائل تھے اور یہ کہ ان سے دو مرتبہ توبہ کروائی گئی، ایک طرف رکھ کر ہم اس مسئلے میں دوسری روایات کو پیشِ نظر رکھ کر ان کے موقف پر غور کرتے ہیں اور اس سلسلے میں دو واقعے ذکر کرتے ہیں:

(۱) تاریخ بغداد میں ہے:

"امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام زفرؒ، امام محمدؒ اور امام صاحبؒ کے اصحاب میں سے کسی نے بھی خلقِ قرآن کے مسئلے پر گفتگو نہیں کی۔ اس مسئلے میں پیش پیش بشر المریسی اور ابن ابی داؤد ہیں اور انھی لوگوں نے امام صاحب کو اور ان کے اصحاب کو بدنام کیا ہے۔"[1]

خلقِ قرآن کا مسئلہ امام صاحبؒ کے بعد

اس گفتگو سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ اس مسئلے پر غور و خوض گوارا ہی نہیں کرتے تھے، مگر ان کے مخالفین برابر گل افشانیاں کرتے رہتے تھے۔ پروپیگنڈے کا سلسلہ برابر جاری رہتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان افواہوں کو پھلنے پھولنے کا موقع ملا حتیٰ کہ بعض علمائے احناف تک اس کے قائل ہو گئے اور مخالفین امام صاحبؒ کی طرف اسے منسوب کرنے لگے جس کا خمیازہ امام صاحبؒ کو بھگتنا پڑا۔

امام صاحبؒ کی اس بدنامی کو شہ اس سے بھی ملی کہ اسماعیل بن حمّاد بن ابی حنیفہ نے اس قول کو اپنایا اور اسے اپنے آباء کی طرف منسوب کر دیا۔

چنانچہ مروی ہے کہ اسماعیل بن حماد نے کہا:

"قرآن مخلوق ہے یہی میری اور میرے آباء کی رائے ہے۔"

مگر بشر بن الولید نے اس کی تردید کی اور کہا: بیشک یہ تنہا تمھاری رائے تو ہو سکتی ہے مگر تمھارے آباء کی ہرگز نہیں ہے۔"

---

[1] ملاحظہ ہو تاریخ بغداد ص ۳۷۷ و ص ۳۷۸ ج ۱۳

مگر ہوا یہ کہ جب معتزلہ خلقِ قرآن کے مسئلے کے قائل ہوئے اور انھوں نے اسے مروج کرنا شروع کیا تو کچھ ایسے لوگوں کی طرف بھی اس کی نسبت کر دی جو علم و فقہ میں ممتاز تھے اور بلند مرتبہ رکھتے تھے۔

ان واقعات کی روشنی میں ہماری رائے یہ ہے کہ امام صاحب نے خلقِ قرآن کے مسئلے پر کبھی غور و خوض نہیں کیا اور نہ کبھی یہ کہا کہ قرآن مخلوق ہے، گو ہم سمجھتے ہیں کہ اس مسئلے پر غور و خوض کرنا کوئی معصیت نہیں ہے۔

امام ابُوحنیفہؒ کے افکار

فکری، اخلاقی اور اجتماعی مسائل سے متعلّق

امام صاحبؒ کی بصیرت امام صاحب عقل و تفکیر کی گہرائی کے لحاظ سے خاص طور پر ممتاز تھے۔ پیش آمدہ مسائل کے اسباب و غایات اور بواعث معلوم کرنے کے لیے نہایت غور و خوض سے کام لیتے تھے۔ بازار میں جاکر لوگوں سے لین دین کرتے اور فقہ و حدیث کی طرح ان کی اجتماعی زندگی کا مطالعہ کرتے۔ عقائد اور امورِ سیاسیہ سے متعلق لوگوں سے مجادلہ اور مباحثہ کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ مناہج فکر اور لوگوں کے اخلاق و معاملات کے بارے میں ان سے نہایت محکم اور مہذب آرا منقول ہیں، جن میں سے چند اقوال ہم یہاں نقل کرتے ہیں، جن سے حیاتِ اجتماعی کے بارے میں ان کے خیالات پر روشنی پڑتی ہے۔

ہر کام کی بنیاد معرفتِ صحیح پر ہونی چاہیے امام صاحب کی رائے یہ بھی تھی کہ عمل قویم وہی ہو سکتا ہے جو معرفتِ تامہ پر مبنی ہو، چنانچہ خیّر اسے نہیں کہتے جو صرف عملِ خیر کرتا ہو بلکہ اصل میں خیّر وہ ہے جسے خیر و شر کا علم ہو اور خیر کی خوبیوں کو سمجھنے کے بعد اس کا قصد کرے، اور بُرائی کو بُرائی سمجھ کر اس سے کنارہ کش ہو جائے۔ اسی طرح عادل وہ نہیں ہے جس سے عدل سرزد ہو بلکہ جو شخص ظلم اور اس کے انجام سے آگاہ ہو کر اور عدل کے شرف و غایت اور حسنِ انجام کو پہچان کر اس کا قصد کرتا ہے، وہی حقیقتاً عادل ہو سکتا ہے، چنانچہ "العالم و المتعلّم" میں فرماتے ہیں:

"جاننا چاہیے کہ عمل علم کا تابع ہے، جس طرح کہ اعضاء نظر کے تابع ہوتے ہیں۔ علم کے ساتھ معمولی عمل بھی اس عملِ کثیر سے زیادہ نافع ہے جو جہالت کے ساتھ ہو۔ عمل کی مثال زادِ راہ کی ہے کہ بیابان میں راستہ معلوم ہو تو تھوڑا سا توشہ بھی کافی ہو سکتا ہے اور اگر راستہ معلوم نہ ہو تو زیادہ توشہ بھی چنداں مفید

نہیں ہوتا، اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ. إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ۔

یعنی کہہ دیجیے (لوگوں سے) کیا عالم اور غیر عالم برابر ہیں؟ (ہرگز نہیں) بے شک صاحب عقل لوگ ہی اللہ کی عبادت کرتے ہیں۔

شاگرد نے امام صاحب سے عرض کیا:

" ایک شخص عدل و انصاف کی تعریف کرتا ہے لیکن مخالف کے جور کو نہیں جانتا، نہ اسے پہچاننے کی اہلیت رکھتا ہے تو کیا اس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ حق کو پہچانتا ہے؟ کیا وہ اہلِ حق میں شمار ہوگا؟"

امام صاحب نے جواب دیا:

" جو شخص عدل کو جانتا ہو اور جَور، جو اس کی ضد ہے اس سے واقف نہ ہو تو اسے عدل و جَور دونوں سے جاہل سمجھا جائے گا اور میرے نزدیک یہی لوگ سب سے زیادہ رذیل اور خسیس ہیں کیوں کہ ان کی مثال ان چار شخصوں کی ہے جن کے سامنے ایک سفید کپڑا رکھا جائے اور ان میں سے ہر ایک سے اس کے رنگ کے متعلق سوال کیا جائے۔ ایک کہے کہ یہ سُرخ ہے، دوسرا زرد اور تیسرا سیاہ اور چوتھا سفید بتائے۔ اس چوتھے شخص سے جب یہ پوچھا جاتا ہے کہ یہ تینوں غلط کہتے ہیں یا صحیح؟ تو وہ جواب دیتا ہے میں تو صرف یہ جانتا ہوں کہ یہ کپڑا سفید ہے، ممکن ہے یہ لوگ بھی صحیح کہتے ہوں، بالکل یہی حال ان لوگوں کا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم صرف یہ جانتے ہیں کہ زانی کافر نہیں ہے اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ زنا سے ایمان سلب ہو جاتا ہے ممکن ہے وہ بھی سچے ہوں، اور کہتے ہیں کہ جسے حج کی طاقت ہو اور وہ حج کیے بغیر مر جائے تو ہمارے نزدیک وہ مومن ہے۔ ہم اس کی نمازِ جنازہ پڑھیں گے اور اس کے لیے دعائے استغفار کریں گے اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کریں گے اور اس کی طرف سے حجِ بدل کریں گے مگر جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ وہ یہودی یا نصرانی ہو کر مرا ہے ہم اس کی تکذیب نہیں کرتے وہ خوارج کے قول کا انکار کرتے ہیں، مگر خود بھی خوارج جیسی بات کہتے ہیں،

شیعوں کی تردید کرتے ہیں اور ان کی موافقت بھی کرتے ہیں، مرجیہ کا رد کرتے ہیں، مگر خود مرجیہ کی زبان بولتے ہیں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب دو باتوں کے قائل تھے:

(۱) ہر عملِ مستقیم کے لیے ضروری ہے کہ وہ فکرِ مستقیم اور علمِ مقرر اور ثابت پر مبنی ہو۔

(۲) علم کا قطعی ہونا ضروری ہے اور مسائلِ اعتقادیہ میں کسی قسم کا تردد نہ ہو اور حزم و یقین اثبات و نفی سے متحقق ہو سکتا ہے، یعنی جس چیز پر عقیدہ ہے اس کا اثبات اور ماسوا کی نفی، حکم کی تصدیق اور غیر حکم کا ابطال اور بلا شبہ یہی راہِ عمل عقائد سے متعلق صحیح ہے، مگر عملی مسائل کے اثبات کے لیے صرف ادلۂ ظنیہ ہی کافی ہوتے ہیں، کیوں کہ ان میں یقین نہیں ہوتا بلکہ ظن راجح ہوتا ہے، اس لیے ان کے بارے میں مخالف کے قول کا ابطال ضروری نہیں ہے، بلکہ اپنے قول کو ترجیح دے لینا ہی کافی ہے، یعنی اپنے قول کے متعلق یہ کہنا کہ 'درست ہے' مگر اس میں غلطی کا امکان ہے اور اپنے مخالفین کے لیے یہ سمجھنا کہ وہ برسرِ غلط تو ہے مگر اس کے امرِ صواب ہونے کا امکان بھی ہے۔ یہ روش امام صاحبؒ کے اقوالِ ماثورہ کے مطابق ہے۔

چنانچہ حضرت امام صاحب اپنے آرائے فقہیہ کے متعلق فرماتے ہیں:

"جہاں تک ہمارے علم کا تعلق ہے یہ بات سب سے بہتر ہے جسے دوسری چیز بہتر نظر آئے اور وہ اسے اختیار کر لے۔"

معاشرے کے بارے میں امام صاحبؒ کے خیالات

معاشرے کے بارے میں امام صاحب کے آرا اس عالم کے سے ہیں جو کسی سوسائٹی میں رہتا ہو اور لوگوں کے احوال کو جانتا ہو اور ان پر گہری نظر رکھتا ہو۔ سرد و گرم چشیدہ ہو اور ان کے حالات پر پورے طور پر آگاہ ہو، چنانچہ انھوں نے جو وصیت اپنے تلمیذ ارشد یوسف بن خالد سمتی کو الوداع کے وقت کی تھی، اس سے ان کی تفکیرِ محکم واضح ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم اس کا لبِ لباب پیش کرتے ہیں:

"یاد رکھو اگر لوگوں کے ساتھ بدسلوکی سے پیش آؤ گے تو خواہ ماں باپ ہی کیوں نہ ہوں تمھارے دشمن ہو جائیں گے اور اگر تم اجانب کے ساتھ حسنِ معاشرت سے رہو گے تو وہی تمھارے ماں باپ بن جائیں گے۔"

یوں سمجھو کہ بصرہ چلے گئے ہو اور وہاں تم نے مخالفت شروع کر دی اور اپنے آپ کو لوگوں سے بالا خیال کرنے لگے ہو اور تمھیں اپنے علم پر گھمنڈ ہے۔ اس لیے ان سے منقبض رہتے ہو اس طرح تم انھیں چھوڑ دو گے وہ تمھیں چھوڑ دیں گے اور تم ان کی تضلیل کرو گے اور وہ تمھاری تضلیل کریں گے اس سے تمھاری بھی بدنامی ہوگی اور ہماری بھی اور تمھیں وہاں سے نقل مکانی پڑے گی۔

لہٰذا یہ طرزِ عمل درست نہیں ہے وہ شخص عقلمند نہیں ہو سکتا جو ان لوگوں کے ساتھ مدارات سے پیش نہیں آتا ہے جن سے چارا نہیں ہے۔

یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ وہاں سے بچ نکلنے کی کوئی سبیل پیدا کرے . . . .

لہٰذا جب بصرہ جاؤ اور لوگ تمھارے پاس آئیں تو ہر شخص کو اس کے مرتبہ پر رکھو شرفاء اور اہلِ علم کی عزت کرو اور شیوخ کا احترام بجالاؤ، نوجوانوں سے ملاطفت کا برتاؤ کرو۔ عوام کے ساتھ ہل مل کر رہو اور فاسق و فاجر لوگوں سے مدارات رکھو اچھے لوگوں کی صحبت اختیار کرو، اپنا بھید دوسرے کے سامنے ظاہر نہ کرو اور کسی پر اس وقت تک پورا اعتماد نہ کرو جب تک تم اسے ٹھوک بجا کر نہ دیکھ لو

کسی خسیس اور وضیع شخص کو گہرا دوست مت بناؤ اور کسی ایسی چیز کی عادت مت ڈالو جو بظاہر زیبا نہ ہو اور سفہاء کے ساتھ انبساط سے کام نہ لو۔ مدارات، صبر و تحمل، حسنِ خلق اور وسعتِ ظرف کو کبھی مت چھوڑو، ہمیشہ اُجلا لباس پہنو، سواری چست و چالاک جانور پر کرو۔ خوشبو کا استعمال بکثرت کرو . . . .

لوگوں کو کھانا کھلاؤ کیوں کہ بخیل شخص کبھی بھی سردار نہیں بن سکتا۔ پھر تمھارے کچھ جگری دوست ہونے چاہییں جو لوگوں کے حالات سے کماحقہٗ آگاہ ہوں، تاکہ جہاں کہیں فساد دیکھو اس کی اصلاح کرو اور جہاں اصلاح نظر آئے اس میں رغبت کرو، تمھارے پاس کوئی آئے نہ آئے تم لوگوں سے ملاقات کرتے رہو، تمھارے ساتھ کوئی نیکی کرے یا بُرائی تمھیں چاہیے کہ ہر شخص کے ساتھ احسان کرو عفو کی عادت ڈالو اور معروف کا حکم دو اور جن چیزوں سے تعلق نہیں ہے، ان سے تغافل برتو اور جو چیز تکلیف دہ ہو اسے چھوڑ دو۔

لوگوں کے حقوق کی ادائیگی میں مبادرت کرو، مریض کی عیادت کرو اور جو شخص باہر ہو اس کے حالات پوچھتے رہو اور جو شخص تمھارے پاس نہیں آتا تم اس کے پاس ضرور جاؤ اور جہاں تک ہو سکے لوگوں کے ساتھ رواداری سے پیش آؤ، اُن سے علیک سلیک جاری رکھو اور کمینے لوگوں کے پاس بھی گزر ہو تو انھیں سلام کرو۔

کسی مجلس یا مسجد میں لوگوں کے پاس بیٹھو اور وہ ایسے مسائل شروع کر دیں جن سے تمھیں اختلاف رائے ہے تو ان کے سامنے اختلاف کا اظہار مت کرو، اگر تم سے پوچھا جائے تو جو بات جانتے ہو کہہ دو مگر ساتھ یہ بھی بتاؤ کہ ایک دوسرا مسلک بھی ہے جو یہ ہے اور اس کی دلیل یہ ہے اگر وہ ان کا نام جان لیں گے تو اس سے تمھاری علمی مرتبت اس پر ظاہر ہو جائے گی اور اگر وہ دریافت کریں کہ یہ کس کا قول ہے تو کہہ دو کہ بعض فقہا کا قول ہے، جب وہ ان باتوں سے مانوس ہو جائیں گے تو تمھاری عظمت اور مرتبے کو پہچان لیں گے اور جو لوگ تمھارے پاس آئیں انھیں کوئی علمی کتاب دیتے رہو تا کہ وہ اس کا مطالعہ کریں اور ہر شخص اپنی استعداد کے مطابق اس سے کچھ نہ کچھ یاد کر لے، انھیں آسان سی کتاب دو تا کہ وہ مانوس ہو جائیں۔

کبھی کبھی ان سے خوش طبعی کرتے رہو، کیوں کہ محبت کی وجہ سے وہ باقاعدہ علم حاصل کریں گے، کبھی کبھار انھیں کھانا بھی کھلا دیا کرو اور ان کی ضروریات پوری کرتے رہو۔ ہر ایک کے مرتبہ کو پہچانتے رہو، ان سے نرم سلوک کرو، ان کی لغزشوں سے درگزر اور مسامحت سے کام لو، اور کسی کے ساتھ تنگ دلی سے پیش نہ آؤ، ان کے ساتھ گھل مل کر رہو اور کسی پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ مت ڈالو اور جتنا کام وہ خوش دلی سے کریں، اسی پر اکتفا کرو۔ حُسنِ نیت اور صدقِ دلی کا ثبوت دو اور تکبر کی چادر کو اتار پھینکو، کسی کے ساتھ بد عہدی نہ کرو، خواہ وہ تمھارے ساتھ بد عہدی سے پیش آئے، وہ خیانت بھی کریں تو بھی امانت کرو اور وفاداری کو ہاتھ سے نہ جانے دو اور تقویٰ کو اپنا شعار بناؤ اور اہلِ دین سے حسنِ معاشرت رکھو۔"

امام صاحبؒ کی وصیّت کا لبّ لباب

یہ وصیّت امام صاحبؒ اس شاگرد کو کر رہے ہیں جو امام صاحبؒ سے وداع ہو کر بصرہ جا رہا ہے اور وہاں جا کر فقہ کوفی اور اپنے شیوخ کی آراء کی تعلیم و تدریس شروع کرنے والا ہے۔ اس وصیت سے امام کی زندگی کے تین گوشے ہمارے سامنے آتے ہیں۔

(۱) —— اخلاق و کردار کی بلندی اور فضیلت سے استمساک۔ ایسا معلوم ہوتا ہے یہ باتیں امام صاحب کی طبیعت ثانیہ بن چکی تھیں، ایسے جلیل القدر امام کے اگر یہ اخلاق ہوں تو یہ کوئی بڑی بات نہیں ہے، کیوں کہ مکارمِ اخلاق ان کی جبلت میں رچ چکے تھے اور معاصی کو محض دین کے منافی ہونے کی وجہ سے ترک نہیں کرتے تھے بلکہ اس لیے بھی کہ وہ مروت کے خلاف ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

"میں نے دیکھا کہ معاصی میں رذالت ہے تو میں از راہِ مروت انھیں ترک کر دیتا تھا، یہاں تک کہ میری عادت بن گئی۔"

(۲) امام صاحب معاشرے کے حالات اور لوگوں کے عادات و اطوار سے آگاہ تھے، اسی بنا پر وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ قوم کے مصلح کے لیے ضروری ہے کہ وہ نرم خو ہو، لوگوں سے مانوس ہو اور انھیں متأثر کر سکتا ہو، وہ لوگوں کو متنفر نہ کرے بلکہ ان سے اس طرح پیش آئے کہ وہ مانوس ہو جائیں نہ کہ انھیں وحشت ہو، اگر کسی مسئلے میں مخالفت ہو تو فوراً ہی مخالفت شروع نہ کر دے کہ وہ بھڑک کر بھاگ کھڑے ہوں، بلکہ ان سے یہ کہے کہ تمھاری رائے بھی صحیح ہو سکتی ہے، مگر بعض کا قول اس کے خلاف ہے اور پھر اپنی رائے بیان کر دے لیکن اسے مدلل اور مبرہن نہ کرے اور نہ اسے اپنی طرف منسوب کرے، اگر لوگ اس رائے کے متعلق دریافت کریں تو بعض فقہاء کی طرف منسوب کر دے اس طرح وہ بغیر لاگ ڈانٹ کے اس رائے کو قبول کر لیں گے۔

(۳) —— تیسرا پہلو جو اس وصیت سے ہمارے سامنے آتا ہے وہ ایک مربّی کی حیثیت ہے جو اپنے تلامذہ کا ہر طرح سے خیال رکھتا ہے اور اسے خوب معلوم ہے کہ کس طرح انھیں اپنے آراء و افکار سے متأثر کر سکتا ہے؟

چنانچہ اس سلسلے میں امام صاحب ایک ماہر شخص کی طرح نصیحت کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ معلّم کو چاہیے کہ طلباء کے ذہنی رجحانات اور مدارکِ فہم کے مطابق علم کی دولت عطا کرے تاکہ وہ

مانوس ہو جائیں اور جو ان کے میلانِ طبیعت کے خلاف ہو اس سے بحث میں پہل نہ کرے، واضح اور جلی مسائل بتائے اور آہستہ آہستہ دقیق مسائل کی طرف لے جائے اور پھر مربی کو وصیت کرتے ہیں کہ تلامذہ کے ساتھ محبت سے پیش آئے، ان سے گفتگو کرتا رہے اور کبھی خوش طبعی کی باتیں بھی کر لیا کرے تاکہ وہ مانوس رہیں، ان کی لغزشوں سے درگزر کرے، نرم برتاؤ کرے اور تنگ دلی سے کام نہ لے۔ جو شخص تدریسی اور تعلیمی کام کرتا ہے وہ ان نصائح کی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکتا ہے۔

فقہ ابوحنیفہؒ

ایک کٹھن اور نازک منزل

زیر نظر باب اپنی نوعیت کے اعتبار سے بے حد اہم ہے، کیوں کہ امام صاحبؒ کی فقہ کو ان کی زندگی کے دوسرے پہلوؤں میں نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ در اصل امام صاحب کی شہرت کا سبب ہی یہ ہے کہ ان کی فقہ کا تعارف ذرا واضح طور پر کرایا جائے۔

لیکن امام صاحبؒ کی فقہ کی معرفت اور ادراک نہایت کٹھن منزل ہے، کیوں کہ انھوں نے فقہ میں از خود کوئی کتاب نہیں لکھی، امام صاحب کی طرف جو کتابیں منسوب ہیں مثلاً "الفقہ الاکبر"، "رسالۃ العالم والمتعلم"، "رسالۃ الی عثمان البتی" اور "کتاب القدریہ" وغیرہ۔ یہ چند کتابیں ہیں جن کا تعلق عقائد اور ان کے متعلقات سے ہے۔[1]

یعنی علماء کا خیال ہے کہ کتاب "الفقہ الاکبر" عقائد کی نہیں ہے فقہ کی کتاب ہے اور کم وبیش ساٹھ ہزار مسائل پر حاوی ہے، مگر یہ کتاب ناپید ہے اور جو چیز سامنے نہ ہو اس کے بارے میں بحث وگفتگو بیکار ہے یہ کس طرح ممکن ہے کہ ہم اس کا جائزہ لے سکیں یا اس کی صحت وسقم پر بحث کر سکیں؟

---

[1] الفہرست لابن الندیم ص ۲۸۵

بہرحال مشہور یہی ہے کہ کتاب" الفقہ الاکبر" عقائد کی کتاب ہے، اس کے سوا جب تک دوسری بات سامنے نہ آجائے اس کا فرض کرنا ممکن نہیں ہے۔ گو یہ کتاب جو سامنے ہے اس کی صحت کا دعویٰ بھی ہمیشہ مشتبہ رہا ہے۔

فقۂ حنفی کی نقل وتسوید

دین وشریعت کے مسائل کا بیان اور اُن کے احکام

کیا امام صاحبؒ نے کوئی کتاب لکھی؟

یہ بتایا جا چکا ہے کہ فنِ فقہ میں امام صاحبؒ کی تالیف کی ہوئی کوئی کتاب موجود نہیں ہے جسے بہ نفسِ نفیس انھوں نے مرتب کیا ہو، اور اس کی تبویب کی ہو، اور یہ بات امام صاحب کے عہد کے رواج اور روح کے عین مطابق ہے، کیوں کہ تالیف کتب کا دَور امام صاحبؒ کی زندگی کے آخری لمحات میں یا ان کی وفات کے بعد شروع ہوا ہے۔ صحابہ میں مجتہدین نے اپنے فتاویٰ اور اقوال کی تدوین پر توجہ نہیں کی، بلکہ سنّتِ نبوی تک کی تدوین کو جسارت کرتے ہوئے ہچکچاتے رہے۔ تاکہ اصولِ دین میں کتاب اللہ کے سوا دوسری کوئی کتاب ہی مدون نہ ہونے پائے کیونکہ قرآن ہی عمودِ شریعت، نورِ مبین اور حبلِ متین ہے۔ یہی چیز تا قیامت رہنے والی ہے، مگر پھر حالات کے تقاضے سے علمائے دین، سنّت، فتاویٰ اور فقہ کی تدوین پر مجبور ہو گئے۔

چنانچہ فقہائے مدینہ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عائشہؓ، ابنِ عباسؓ اور تابعین کرامؒ کے فتاوے مدوّن کرنا شروع کر دیے اور ان فتاویٰ پر نظر و فکر کے بعد انہی پر اجتہاد و قیاس کی بنیاد رکھی جانے لگی۔

اہلِ عراق نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت علیؓ، قاضی شریحؒ اور دوسرے قضاۃِ کوفہ کے فتاویٰ اور قضایا کے جمع کرنے پر زور دیا۔ چنانچہ مروی ہے کہ ابراہیم نخعی نے ایسے فتاویٰ اور ان کے مبادیات کو ایک مجموعے کی شکل میں جمع کیا تھا۔ اسی طرح امام صاحب کے شیخ حماد کے پاس بھی ایک مجموعہ تھا۔

مگر بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، ان مجموعوں کی باقاعدہ تبویب اور ترتیب نہیں ہوتی تھی

بلکہ زیادہ تر ان کی حیثیت نجی مذاکرات (یادداشت) کی تھی جن سے سہو و نسیان کا خطرہ محسوس کرتے ہوئے مجتہدین حسبِ ضرورت رجوع کرتے تھے، ان کی حیثیت باقاعدہ کتاب کی نہ تھی جو افادۂ عام کی غرض سے منظرِ عام پہ لائی گئی ہو، انھی یادداشتوں کا ثبوت شاذ و نادر طور پر بعض صحابہ کے ہاں بھی ملتا ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس ایک صحیفہ تھا جس میں چند فقہی احکام تھے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ تابعین کے دَور میں اس کا رواج زیادہ بڑھ گیا تھا اور تدوینِ علوم کے دَور میں یہی مجموعے سامنے رکھے گئے اور ان کے طرز پر کتابیں مدوّن کی گئیں چنانچہ امام مالکؒ نے اپنی "موطا" مدوّن کی اور امام ابو یوسفؒ نے "کتاب الخراج" اور دیگر فقہی کتابیں حنفی مسلک پر مرتب کیں، پھر ان کے بعد امام محمدؒ نے تقریباً تمام فقۂ عراق مدوّن کر کے اس کام کو مکمل کر دیا۔

تدوینِ فقہ میں امام صاحبؒ کے تلامذہ کا حصہ اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ گو امام صاحب نے فقہ میں کوئی کتاب مرتب نہیں کی، مگر مشہور یہ ہے کہ ان کے تلامذہ آپ کے آراء و افکار مرتب کرتے جاتے تھے، کبھی کبھی امام صاحبؒ خود بھی املا کرا دیا کرتے تھے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے ان کے جملہ آراء کو مدوّن کر دیا۔ حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ انھوں نے جو کچھ مدوّن کیا وہ "کلیۃً" امام صاحب سے نہیں سُنا تھا بلکہ وُہ مذاکرات کی شکل میں تھا، جو اُنھوں نے امام ابو یوسفؒ اور دیگر شیوخ سے اخذ کیا تھا اور کچھ حصّہ براہِ راست امام صاحب سے بھی سُنا تھا۔

یہ ہم اس لیے کہتے ہیں کہ امام صاحب کے ساتھ ان کی معیّت کا زمانہ بہت مختصر ہے۔ اس مختصر مدّت میں یہ ممکن نہیں کہ انھوں نے امام صاحبؒ سے بالاستیعاب سُنا ہو، کیونکہ امام صاحب کی وفات کے وقت امام محمدؒ صرف اٹھارہ سال کے تھے۔ لہٰذا اس عمر میں ممکن ہی نہیں کہ انھوں نے اپنی کتبِ مدونہ کے مشمولات کو امام صاحب ہی سے سُنا ہو۔ پس ضروری ہے کہ انھوں نے دوسرے مدونہ مجموعوں سے بھی اخذ کیا ہو جو ان کے اصحاب و تلامذہ کے پاس موجود تھے اور یہ بھی ممکن نہیں کہ انھوں نے یہ سب کچھ امام ابو یوسفؒ سے سُنا ہو کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو امام محمدؒ اس کی سند ضرور نقل کرتے۔

بہت سی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے تلامذہ ان کے فتاویٰ کو جمع کرتے رہتے تھے۔ بعض اوقات خود امام صاحبؒ ان مدونات پر نظرِ ثانی بھی فرما لیتے تھے تاکہ ترمیم و

اصلاح ہو سکے۔ چنانچہ ابن بزازی "المناقب" میں لکھتے ہیں:

"ابی عبداللہ (امام محمدؒ) سے روایت ہے کہ میں امام صاحبؒ کو ان کے اقوال پڑھ کر سنایا کرتا تھا۔ امام ابو یوسف ان میں اپنے اقوال درج کر دیتے تھے مگر میری کوشش یہ ہوتی تھی کہ ابو یوسف کا قول ذکر نہ کروں۔ ایک روز مجھ سے لغزش ہو گئی اور میں نے حضرت الشیخ کا قول ذکر کرنے کے بعد کہہ دیا کہ "اس سلسلے میں ایک دوسرا قول بھی ہے"۔ حضرت الشیخ نے پوچھا وہ کون ہے جس کا یہ قول ہے؟

اب میں ابو یوسفؒ کے قول پر نشان لگا دیا کرتا تھا کہ امام صاحبؒ کے سامنے اس کا ذکر ہی نہ آئے"[1]

اس واقعے سے ہمارے استنباط کی تائید ہوتی ہے اور ظاہر ہوتا ہے کہ جن لوگوں نے امام صاحبؒ کی طرف کتابوں کو منسوب کیا ہے یا یہ کہا ہے کہ انھوں نے "فقہ" کو مرتب کیا، ان کا مطلب بھی یہی ہے کہ امام صاحب کے اقوال کو ان کی نگرانی میں ان کے تلامذہ نے مرتب کیا تھا۔ یہ دوسری بات ہے کہ کبھی کبھی امام صاحب خود بھی ان پر نظر ثانی فرماتے ہوں۔

تدوینِ علمِ شریعت کی نسبت امام صاحبؒ کی طرف

بہر حال ان امالی اور مساعی تدوین کی نسبت امام صاحب کی طرف صحیح ہے یا نہیں، اس سے بحث نہیں۔ ہم تو صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ فقہ کی کوئی ایسی کتاب ہماری نظر سے نہیں گزری جو امام صاحب کی تالیف کردہ ہو، مگر مکی "المناقب" میں لکھتے ہیں:

"امام ابو حنیفہؒ ہی نے سب سے پہلے علمِ شریعت کو مدوّن کیا اور اس کارِ خیر میں کسی نے ان پر سبقت نہیں کی، کیونکہ صحابہ کرام اور تابعین نے علمِ شریعت کو فقہی ابواب پر مرتب نہیں کیا تھا اور وہ صرف اپنی قوتِ فہم پر اعتماد کرتے تھے اور انھوں نے اپنے قلوب کو علوم کے صندوق بنا رکھا تھا۔ ان کے بعد امام صاحب کا دور آیا اور انھیں اندیشہ ہوا کہ کہیں یہ ورثہ ضائع نہ ہو جائے۔ جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

---

[1] المناقب لابن البزازی ص۱۰۱ ج ۲

"یہ علم لوگوں کے دلوں سے سلب نہیں کیا جائے گا، بلکہ علماء کی موت کے باعث ضائع ہو جائے گا۔ یعنی علماء کے بعد جاہل لوگ ان کی مسندوں پر بیٹھ کر فتوے دینا شروع کر دیں گے وہ خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔"

یہ وجہ تھی کہ امام صاحب نے اس علم کو مرتب کر دیا اور باقاعدہ تبویب کر کے جمع کر دیا چنانچہ پہلے کتاب الطہارۃ" اس کے بعد کتاب الصلوٰۃ" اسی طرح بالترتیب تمام عبادات کو مرتب کیا۔ پھر معاملات کو ترتیب دیا اور آخر میں کتب مواریث پر اسے ختم کر دیا۔ انھوں نے طہارت اور نماز کے مسائل کی یہ ترتیب اس لیے رکھی کہ ہر مسلمان عقیدے کی درستی کے بعد سب سے پہلے نماز کا مکلف (پابند) بنایا جاتا ہے، کیوں کہ نماز جملہ عبادات سے اہم اور بلحاظ وجوب کے سب سے عام ہے۔[1]

امام صاحبؒ کی مجلس شوریٰ مکی کے اس قول کا منشا یہ ہے کہ تدوین کا فریضہ امام صاحبؒ کے شاگردوں نے انجام دیا، اور بہت ممکن ہے کہ یہ استاد کی ہدایت کا نتیجہ ہو، بلکہ راجح یہی ہے، جیسا کہ مکی نے لکھا ہے:

"امام صاحب نے تدوینِ فقہ کے لیے ایک مجلسِ شوریٰ قائم کی تھی وہ ان اجتہادی کوششوں میں اکیلے نہیں تھے۔ ان کا یہ اقدام اللہ، رسولؐ اور مسلمانوں کی خیر خواہی کی بنیاد پر تھا۔ چنانچہ اس مجلس کے سامنے ایک ایک مسئلہ کر کے پیش کرتے اور ہر مسئلے کے تمام پہلوؤں پر غور کرتے اپنی رائے بھی بیان کرتے اور تلامذہ کے آراء بھی سنتے، حتیٰ کہ کسی ایک قول پر سب کا اتفاق ہو جاتا اور امام ابو یوسفؒ اسے "اصول" میں درج کر دیتے۔ بالآخر تمام اصول یکجا جمع ہو گئے۔"[2]

غرض اس طرز پر امام صاحب اور ان کے تلامذہ کا مسلک مدوّن ہوا پھر بعد میں ان کے اصحاب نے اس کی نشر و اشاعت پر توجہ مبذول کی

---

[1] "المناقب" از مکی ص ۱۳۱ ج ۲

[2] "المناقب" ، ص ۱۳۳ ج ۲

مسندِ امام ابُو حنیفہؒ

مسائلِ فقہیہ کا ایک اثری مجموعہ

کیا مسند کی نسبت صحیح ہے؟

اگرچہ فقہ میں امام صاحبؒ کی مدوّن کی ہوئی کوئی کتاب ہمارے علم میں نہیں ہے جو ان کی طرف منسوب ہو، مگر علماء امام صاحبؒ کی ایک کتاب مشتمل بر احادیث و آثار کا ذکر کرتے ہیں جو ترتیبِ فقہی پر مرتب کی گئی ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ مسند امام صاحب کی خود ترتیب دی ہوئی ہے یا ان کے تلامذہ نے فقہی مسائل کی طرح ان سے بایں طور اخذ کرکے مرتّب کر دیا ہو کہ امام صاحب کے اسباق جمع کر لیے ہوں اور پھر انھیں مہذب اور مرتب کرکے ترتیبِ فقہی کے ساتھ منتشر کر دیا ہو، غالباً امام ابو یوسفؒ نے انھی روایات کا اکثر حصہ جمع کرکے اس کا نام "الآثار" دیا ہے اور امام محمدؒ کی "کتاب الآثار" بھی اسی نوع کی ہے کیوں کہ ان دونوں کتابوں کے مرویات عام طور پر ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا شاگردانِ امام صاحبؒ کے ان مرویات کی نسبت صرف امام صاحبؒ کی طرف درست ہے، یا دوسرے روایات بھی اس میں شامل ہیں۔ بعض علماء شقِ اوّل کے قائل ہیں اور اسی کو اکثر علماء نے ترجیح دی، چنانچہ حافظ ابن حجر العسقلانیؒ اپنی کتاب "تعجیل المنفعت" میں لکھتے ہیں:

"مسندِ ابی حنیفہؒ امام ابو حنیفہؒ کی تصنیف نہیں ہے بلکہ امام صاحبؒ کے مرویات "کتاب الآثار" میں امام محمد نے جمع کر دیے ہیں، نیز امام محمد اور امام

ابو یوسفؒ کی دوسری کتابوں میں بھی امام صاحبؒ کے مرویات موجود ہیں۔
موجودہ مسند کو ابو محمد الحارثی نے جمع کیا ہے جن کا زمانہ امام صاحبؒ سے بعد کا ہے انھوں نے امام صاحب کے شیوخ کی ترتیب پر اسے جمع کیا ہے اسی طرح حافظ ابو بکر بن المقری نے بھی امام صاحبؒ سے تخریج کی ہے مگر ان کی کتاب "الحارثیؒ" کی کتاب سے چھوٹی ہے، اسی طرح حافظ ابو الحسن بن المظفر نے بھیؒ مسند ابی حنیفہؒ کے نام سے ایک کتاب ترتیب دی ہے، اگر حافظ ابو زرعہ ابو الفضل بن حسین العراقی نے اس کے رجال کی تخریج میں جس مسند پر اعتماد کیا ہے وہ حسین بن خسرو کی ہے جو مذکورہ اصحاب سے مؤخر ہے، ابن خسرہ کی مسند میں کچھ روایات ہیں جو حارثی اور ابن المقریؒ کی مسند میں نہیں ہیں۔!

حافظ ابن حجرؒ کیا کہتے ہیں؟ حافظ ابن حجر یہ ثابت کرتے ہیں کہ "المسند" جو امام صاحبؒ کی طرف منسوب ہے، امام صاحب کی تصنیف نہیں، پھر اس کے ضمن میں اس مسند کے رواۃ کا ذکر کرتے ہیں مگر حافظ ابن حجر کے بیان کردہ روایات کے علاوہ اور بھی روایات ہیں جن میں سے ایک روایت حصکفی کی ہے۔[۱]

حاجی خلیفہ نے "کشف الظنون" میں اس "مسند" کی جملہ روایات، ان کا باہم اختلاف اور جمع و ترتیب سے متعلق بالتفصیل تذکرہ کیا ہے، چنانچہ ہم یہاں اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں:

"حسن بن زیاد اللؤلؤی کی روایت کو الشیخ قاسم بن قطلوبغا نے بروایت حارثی جمع کر کے اس کا نام "المسند" رکھ دیا ہے جو دو جلدوں میں ہے اور اس پر قاسم بن قطلوبغا کے حواشی بھی ہیں۔ جمال الدین محمود بن احمد القونوی الدمشقی متوفی ۷۷۰ھ نے اس مسند کو مختصر کر کے اس کا نام "المعتمد" رکھا، پھر اس کی شرح لکھی اور اس کا نام "المسند" رکھا اور ابو المؤید محمد بن محمود الخوارزمی متوفی ۶۲۵ھ نے مسند کے زوائد جمع کیے، وہ لکھتے ہیں کہ میں نے شام میں بعض جاہلوں کو امام کی شان میں گستاخی کرتے سنا اور دیکھا کہ وہ امام صاحب کی تنقیص کرتے ہیں اور روایتِ حدیث میں انھیں تہی مایہ بتاتے ہیں اور اس کے مقابلے میں مسندِ

۱۔ طبع آستانہ ۱۳۰۹ھ علی ہامش "الادب المفرد" امام بخاری یہ چھوٹا سا رسالہ ہے۔

امام شافعیؒ اور موطا امام مالکؒ" پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ امام صاحب نے از خود کوئی مسند مرتب نہیں کی وہ صرف چند حدیثیں روایت کرتے تھے یہ دیکھ کر میرے اندر حمیت دینی نے ولولہ پیدا کیا اور میں نے پندرہ مسانید کو یکجا جمع کرنے کا ارادہ کر لیا، جنھیں بڑے بڑے علمائے حدیث نے مرتب کیا تھا اور وہ مسانید حسب ذیل ہیں:

۱- مسند الامام الحافظ ابوالقاسم طلحہ بن محمد بن جعفر الشاہد العدل۔

۲- مسند الامام الحافظ ابو محمد عبداللہ بن محمد بن یعقوب الحارثی البخاری المعروف بعبداللہ الاستاذ۔

۳- مسند الامام الحافظ ابوالحسن محمد بن المظفر بن موسیٰ بن عیسیٰ بن محمد

۴- مسند الامام الحافظ ابونعیم الاصفہانی الشافعی۔

۵- الشیخ ابوبکر محمد بن عبدالباقی بن محمد الانصاری

۶- الامام ابواحمد عبداللہ بن عدی الجرجانی

۷- الامام الحافظ عمر بن حسن الشیبانی

۸- الامام ابوبکر احمد بن محمد بن خالد الکلاعی

۹- الامام ابویوسف القاضی، ان سے جو مروی ہے وہ نسخہ ابی یوسفؒ کے نام سے مشہور ہے۔

۱۰- الامام محمد بن الحسن الشیبانی، یہ نسخہ محمدؒ کے نام سے مشہور ہے۔

۱۱- الامام حماد بن ابوحنیفہؒ

۱۲- الامام محمد (دوسرا نسخہ) جس کا زیادہ حصہ تابعین سے مروی ہے اور "کتاب الآثار" کے نام سے مشہور ہے۔

۱۳- الامام الحافظ ابوالقاسم عبداللہ بن ابی العوام السعدی۔

۱۴- الامام الحافظ ابوعبداللہ حسن بن محمد خسرو البلخی المتوفی ۵۲۲ھ یہ تخریج سب سے بہتر ہے۔

۱۵- الامام الماوردی، ماوردی نے تکرار اسانید اور تکرار متن کو حذف کر کے ابواب فقہی پر مرتب کیا ہے۔"

بہر حال یہ حاجی خلیفہ کے اس بیان کا خلاصہ ہے جو انھوں نے ابو المؤید الخوارزمی کے مسوداتِ مختلفہ جمع کرنے سے متعلق ذکر کیا ہے۔

اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ کی طرف اس مسند کی نسبت اس حیثیت کی نہیں ہے جو مؤطا امام مالکؒ کی ہے، کیوں کہ امام مالکؒ نے تو مؤطا خود مدوّن کی ہے، اور مرتّب اور مبوّب صورت میں دوسروں نے ان سے اس کی روایت کی ہے لیکن امام صاحب نے اس مسند کو خود مرتب نہیں کیا بلکہ رواۃ نے اپنے طور پر اس کی ترتیب و تبویب کی، مگر اس سے اس کی صحت کی نسبت پر حرف نہیں آتا، ہاں اختلافِ رواۃ کے لحاظ سے اس نسبت کی حیثیت ضرور مختلف ہے اور ہماری رائے میں سند کے لحاظ سے سب سے قوی تر "الآثار ابو یوسفؒ" اور "الآثار امام محمدؒ" ہے بلکہ ان دونوں کتابوں میں دقتِ نظر سے ہم پوری طرح مطمئن ہو جاتے ہیں کہ ان میں جس قدر مستند روایات ہیں ان کی سند بلاشبہ امام صاحب کی طرف صحیح ہے، مگر ان کی ترتیب و تبویب اور جمع امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا کارنامہ ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے تلامذہ

جنھوں نے فقہ حنفی کی نقل وتسوید کا کارنامہ انجام دیا

فقۂ ابو حنیفہ کا تعارف

امام صاحب کی فقہ سے متعارف ہونے کا ذریعہ صرف تلامذہ ہیں جو اُن سے مذاکرے کے بعد ایک فیصلہ کرتے تھے اور پھر ضبطِ تحریر میں لے آتے تھے اسی طرح انھوں نے تمام مسائل فقہیہ جمع کر ڈالے۔

مگر یہاں تین باتوں کا مدنظر رکھنا ضروری ہے۔

۱۔ ایک المناک محرومی بلاشبہ امام صاحب کے اصحاب نے ان کی فقہ مرتب کی لیکن اگر اسے امام صاحب خود ترتیب دیتے تو اس میں جو روح کارفرما ہوتی وہ کچھ اور ہی ہوتی۔ ایک فائدہ تو یہ ہوتا کہ امام صاحب کے افکار اصلی صورت میں ہمارے سامنے آجاتے اور ان کے خواطرِ قلب واضح طور پر منعکس نظر آتے، کیوں کہ جب آراء کو خواطر کے مطابق کردیا جائے تو فکر میں روح اور زندگی نظر آنے لگتی ہے اور کلام میں لطافت اور شیرینی پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب نے جو رسائل خود لکھے ہیں ان میں جو سادگی اور لذت ہے وہ کچھ اور ہی چیز ہے، کاش امام صاحب انھی رسائل کی زبان اور اسلوب میں اپنی فقہ بھی مرتب فرما جاتے۔

۲۔ دلائل کی کمی کیوں؟ امام صاحب کے تلامذہ نے جو اقوال نقل کیے ہیں وہ ماسوائے اثرِ منقول یا خبرِ مشہور یا فتوائے صحابی یا قولِ تابعی کے تمام کے تمام دلائل سے خالی ہیں۔ شاذ و نادر ہی قیاس یا استحسان کا ذکر کیا گیا ہے، ہاں صرف وہ اقوال جو امام ابو یوسفؒ نے بیان کیے ہیں، وہ ضرور مدلل ہیں لیکن ان کی تعداد بہت کم ہے۔

بلاشبہ اس طرزِ تدوین سے ہم ان کے قیاس کو اصلی شکل میں دیکھنے سے محروم ہو گئے ہیں،

حالانکہ وہ اپنے دَور کے بہت بڑے ماہرِ قیاس تھے اور قیاس ہی کی وجہ سے مخالفین نے انھیں بدنام کر رکھا تھا، بلکہ یہاں تک مشہور کر دیا کہ وہ قیاس کے مقابلے میں سنت کو بھی قابلِ اعتبار نہیں سمجھتے اور ایک مسلمان مجتہد کی حدود سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ چنانچہ جب ہم امام محمدؒ کی کتابیں پڑھتے ہیں تو شاذ و نادر کوئی مقام ایسا نظر آتا ہے جہاں قیاس کی علت بیان کی گئی ہو اور اس کے استنباط و اطراد کا ذکر ہو تو پھر امام صاحب کے وہ استحسانات کہاں گم ہو گئے جن کے سامنے ان کے تلامذہ دم نہیں مار سکتے تھے۔

بلاشبہ ان رخنوں کی موجودگی ہم صحیح طور پر امام صاحب کی دراستِ فقہ نہیں کر سکتے اور نہ ان پر کوئی عمارت قائم کر سکتے ہیں، ہاں ان کے اصحاب کے بعد جو لوگ آئے انھوں نے استدلالِ احکام سے اقیسہ کا استخراج کیا اور استحسان اور احکامِ عرف کے بیان کی طرف بھی توجہ کی، مگر یہ کیسے یقین ہو سکتا ہے جو استدلال یہ بیان کرتے ہیں اسی طرح امام صاحب بھی غور و فکر کرتے تھے اور اسی طرح انھوں نے احکام مستنبط کیے تھے۔

یہ بات تو طے شدہ ہے کہ امام صاحب قیاس و استحسان سے فتویٰ دیتے تھے، پھر ان کے تلامذہ کو ان اقوال کی تائید میں جو احادیث ملیں انھوں نے انھیں بطورِ تائید ذکر کر دیا اور اس کے بعد قیاس و استحسان کی ضرورت نہ سمجھی، اسی طرح ہم امام صاحب کے طرزِ فکر سے دور ہی ہوتے چلے گئے۔

۳ - لازوال کارنامہ

امام صاحب کے تلامذہ نے ان کی فقہ کے نقل کرنے کی جو خدمت سرانجام دی، بلاشبہ اس سے امام صاحب کی جلالتِ شان میں اضافہ ہوتا ہے کیونکہ یہ ناقلین بجائے خود امام کی حیثیت رکھتے تھے۔

چنانچہ امام ابو یوسف کی طرح امام محمد بھی فقہ الرائے اور فقہ الحدیث کے جامع تھے۔ چنانچہ اگر ایک طرف وہ فقہ عراق کے راوی ہیں تو دوسری طرف مؤطا امام مالکؒ بھی روایت کرتے ہیں اور امام محمد کے مدارکِ فکر نے ہر دو قسم کی فقہ کو نہایت تناسب کے ساتھ جمع کر لیا تھا اس لیے اپنے شیخ کے راوی اور ناقل ہونے کے باعث آنے والی نسلوں کے دلوں میں امام صاحب کے مرتبۂ علمی کا نقش انھوں قائم کر دیا۔

مستشرقین کی غلط فہمی

یہی وجہ ہے کہ بعض مستشرقین نے امام صاحب سے منقولہ مسائل کی صحت پر شبہ کا اظہار کیا ہے کیونکہ ان کے پیچیدہ اندازِ فکر نے انھیں اس غلط فہمی میں مبتلا کر دیا ہے کہ بعض مسائل جو امام صاحب کی طرف منسوب ہیں، ہو سکتا ہے ان کی نسبت غلط

ہو، کیونکہ جن مصادر سے امام صاحب کی زندگی اور ان کے زمانے کا پتہ چلتا ہے اور ان کے فقہی کارناموں کا ثبوت ملتا ہے، ان میں بہت کم ایسے مصادر ہیں جو قابلِ اعتماد ہو سکتے ہوں۔ لہٰذا ان واقعات کی روشنی میں ان آراء کی نسبت امام صاحب کی طرف صحیح نہیں ہو سکتی۔

مگر یہ عجیب و غریب منطق ہماری سمجھ میں نہیں آ سکتی۔ جو لوگ ان کی فقہ کی نقل کرنے والے ہیں وہ ان کے خصوصی تلامذہ ہیں، جو رات دن ان کے پاس رہتے تھے اور پھر سب کے سب ثقہ بھی ہیں ایک بھی ایسا نہیں جو مبالغہ آرائی یا کذب بیانی سے متہم ہو اور ہر ایک اپنے دَور کا جلیل القدر امام ہے اور مستقل حلقۂ اثر رکھتا ہے۔ یہ لوگ تو کہتے ہیں کہ ہمارے شیخ نے یہ فرمایا اور آج کے علمائے یورپ کا ارشاد ہے کہ انھوں نے جو کچھ اپنے شیخ سے نقل کیا، اس کی صحت مشتبہ ہے، مگر افسوس یہ ہے کہ آج کل کے علمائے مشرق بھی ان مستشرقین کے اندازِ فکر کی اقتدا کر رہے ہیں۔

بہر حال ہم امام صاحب کی فقہ انہی کے اصحاب سے اخذ کر سکتے ہیں۔ اس کے سوا ہمارے پاس کوئی دوسرا ذریعہ نہیں ہے، لہٰذا ہم چاہتے ہیں کہ ان اصحاب کی زندگی پر کچھ روشنی ڈالیں اور چند الفاظ میں ہر ایک کا تعارف کراتے جائیں۔

امام صاحبؒ کے تلامذہ کا حلقہ بہت وسیع ہے بعض تلامذہ تو وہ تھے جو کچھ ان کا مسلک حاصل کر کے واپس اپنے وطن چلے جاتے تھے اور بعض ایسے ہیں جو ہر وقت امام صاحب کے ساتھ رہے چنانچہ ان خصوصی اصحاب کے بارے میں امام صاحب نے ایک مرتبہ فرمایا:

"ان چھتیس میں سے ۲۸ تو عہدۂ قضا کی صلاحیت رکھتے ہیں اور چھ افتاء کی اور دو یعنی امام ابو یوسفؒ اور زفرؒ قضاۃ اور باپ فتویٰ کے مؤدب بن سکتے ہیں۱"

امام محمدؒ کے لازوال کارنامے

بلاشبہ جن لوگوں کے متعلق امام صاحب رائے دے رہے ہیں کہ وہ قضا و افتاء اور تادیب قضاۃ کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ یہ لوگ امام صاحب کی زندگی ہی میں اپنے علم کو پختہ کر چکے تھے اور اس لائق تھے کہ اگر ان پر یہ گراں بار ذمہ داریاں ڈالی جائیں تو بہ آسانی انھیں انجام دے ڈالتے۔

سن و سال کے لحاظ سے بھی وہ اس کے اہل تھے۔ صرف امام محمد بن الحسنؒ کچھ نوعمر تھے کیونکہ امام صاحبؒ کی وفات کے وقت ان کی عمر اٹھارہ سال کی تھی۔ اور اس عمر میں نہ تو عقل پختہ ہوتی ہے

---

۱ المناقب لابن البزازی ص ۱۲۵ ج ۲

اور نہ اس عمر کے لوگ قاضی منتخب کیے جاتے تھے، اگر ہم دیکھتے ہیں:

امام صاحب کی فقہ خصوصاً اور عراقی فقہ عموماً امام محمد کی رہینِ منت ہے، امام محمدؒ ہی وہ شخص ہیں جنھوں نے اس فقہ کو اپنی کتابوں میں جمع کیا اور احناف کے لیے اسے محفوظ کر دیا۔

چنانچہ اختصار و ایجاز کے ساتھ امام صاحب کے صاحب تدوین تلامذہ کا ذکر ہم کرتے ہیں۔ عام اس سے کہ انھوں نے امام صاحبؒ کے پاس زندگی کا معتد بہ حصہ گزارا ہو یا کم، بہرحال بعد کی نسلوں پر ان کی نقلِ فقہ کا غیر معمولی اثر پڑا۔

چنانچہ ہم سب سے پہلے امام ابو یوسفؒ کا ذکر کریں گے، جو سب میں بڑے اور ممتاز تھے پھر طبقہ وار دوسرے تلامذہ پر جنھوں نے نقلِ فقہ کے سلسلے میں قابلِ قدر کام کیا، گفتگو کریں گے۔

امام ابو یوسفؒ

امام ابو حنیفہؒ کے دستِ راست اور شاگردِ جلیل

ابتدائی حالات پورا نام یعقوب بن ابراہیم بن حبیب ہے۔ نسباً انصاری تھے اور تعلیم و تربیت اور سکونت کے لحاظ سے کوفی۔ نہ یہ خالص عرب تھے نہ موالی۔ ۱۱۳ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۸۲ھ میں وفات پا گئے۔

نہایت غریب گھرانے کے چشم و چراغ تھے اگرچہ گزر اوقات کے لیے کام کرنے پر مجبور تھے مگر علم کا شوق علماء کی مجلس میں جانے پر مجبور کرتا تھا۔ امام صاحب نے ان کی صلاحیتوں کو بھانپ لیا اور انھیں مالی امداد دی تاکہ اطمینان سے علم حاصل کر سکیں۔ پہلے پہل ابن ابی لیلیٰ کے حلقۂ درس میں بیٹھا کرتے تھے، مگر بعد میں ان سے قطع تعلق کر کے امام صاحب کے حلقے میں شامل ہو گئے اور عمر بھر کے لیے یہیں کے ہو رہے۔ بعض قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کی وفات کے بعد یا ان کی زندگی ہی میں محدثین کی خدمت میں حاضر ہو کر ان سے علمِ حدیث کی سماعت بھی کرتے تھے، چنانچہ ابنِ جریر الطبری لکھتے ہیں:

> "ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم القاضی، فقیہ، عالم اور حافظ تھے اور حفظِ احادیث کے سلسلے میں مشہور تھے، وہ ایک محدث کی خدمت میں حاضر ہوتے اور ایک ہی مجلس میں پچاس ساٹھ حدیثیں حفظ کر لیتے پھر آکر دوسروں کو املا کروا دیتے تھے، اس طرح انھوں نے احادیث کا معتدبہ سرمایہ جمع کر لیا تھا۔

قاضی ابو یوسفؒ، مہدی اور ہارون الرشید تین خلفاء کے دورِ حکومت میں عہدہ قضا پر فائز رہے۔ چنانچہ حافظ ابن عبدالبر لکھتے ہیں:

"خلیفہ ہارون رشید ان سے نہایت عزت و تکریم سے پیش آتا۔
اس کے دربار میں بڑی عزت کی نظر سے دیکھے جاتے تھے[1]"

چنانچہ عہدۂ قضا پر فائز ہونا بھی من جملہ ان اسباب کے تھا، جن کے باعث محدثین ان سے حدیث روایت کرنے میں احتیاط برتتے تھے، علاوہ ازیں محدثین کے احتیاط کی وجہ یہ بھی تھی کہ امام ابو یوسف فقہائے اہل الرائے میں تھے، چنانچہ علامہ طبری لکھتے ہیں:

"اہلِ حدیث کے بعض علماء نے مسلک اہل الرائے کے غلبہ کی وجہ سے حدیث روایت کرنے میں، ان سے احتیاط برتی ہے کیوں کہ یہ سلطان کی مصاحبت اور عہدۂ قضا پر فائز ہونے کے ساتھ ساتھ مسائل و احکام میں تفریعات بیان کرنے سے کام لیتے تھے[2]"

فقہ حنفی پر ابو یوسفؒ کا احسان

امر واقعہ یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کی وجہ سے فقہ حنفی کو بہت بڑا فائدہ پہنچا ہے، کیوں کہ اس منصب پر فائز ہونے کے باعث انھوں نے مذہب حنفی کو عملاً قابلِ قبول بنا دیا۔ کیونکہ قضا میں لوگوں کی مشکلات سامنے آتی ہیں اور ان کا عملی علاج سوچنا پڑتا ہے اور عہدۂ قضا کی وجہ سے امام ابو یوسفؒ کو لوگوں کے حالات سے بہت اچھی طرح واقفیت ہو گئی اور انھوں نے قیاس و استحسان کے مسائل ان کی عملی زندگی سے اخذ کرنا شروع کر دیے اور محض فرضی اور نظری مسائل پر اکتفا نہیں کیا۔

فقہ حنفی کے فروغ کا سبب

قاضی ابو یوسفؒ کی وجہ سے فقہ حنفی نے سرکاری مذہب کی حیثیت حاصل کر لی۔ یہی وجہ تھی کہ اس مذہب کو قبولِ عام اور فروغ و دوام حاصل ہوا۔ غالباً ابو یوسف فقہائے اہل الرائے میں پہلے شخص تھے جنھوں نے اپنے آراء کو حدیث سے مؤید کیا، اس طرح اہل الرائے اور اہلِ حدیث کے مابین تطبیق دینے کی کوشش کی، کیوں کہ انھوں نے محدثین سے بھی استفادہ کیا تھا اور حفظِ حدیث میں اس درجہ شہرت حاصل کر لی تھی کہ اصحاب ابی حنیفہ میں حدیث

---

[1] الانتقا لابن عبد البر ص ۱۷۲

[2] الانتقا ص ۱۷۳

کے سب سے بڑے حافظ شمار ہونے لگے تھے۔

امام ابو یوسفؒ کی تصنیفات امام ابو یوسفؒ نے بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں، جن میں اپنے اور اپنے شیخ کے آرا جمع کر دیے ہیں۔ چنانچہ ابن الندیم نے الفہرست میں ان کتابوں کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

"امام ابو یوسفؒ نے اصول و امالی میں مندرجہ ذیل کتب تصنیف کی ہیں:

(۱) کتاب الصلاۃ
(۲) کتاب الزکاۃ
(۳) کتاب الصیام
(۴) کتاب الفرائض
(۵) کتاب البیوع
(۶) کتاب الحدود
(۷) کتاب الوکالہ
(۸) کتاب الوصایا
(۹) کتاب الصید والذبائح
(۱۰) کتاب الغصب والاستبراء
(۱۱) کتاب اختلاف الامصار
(۱۲) کتاب الرد علیٰ مالک بن انس
(۱۳) رسالہ فی الخراج ابی الرشید
(۱۴) کتاب الجوامع، جسے یحییٰ بن خالد کے لیے تصنیف کیا تھا۔ یہ چالیس کتابوں پر مشتمل ہے، اس میں اختلافی مسائل کی پوری تفصیل ملتی ہے۔
(۱۵) الامالی، جسے بشر بن الولید القاضی نے روایت کیا ہے اور یہ چھتیس کتب پر مشتمل ہے اور امام ابو یوسفؒ کی جملہ تفریعات کا اس میں بیان موجود ہے۔"[1]

---

[1] الفہرست ص ۲۸۶

امام ابو یوسفؒ کی یہ کتابیں تو وہ ہیں جن کا ذکر ابن الندیم نے کیا ہے، لیکن ان کتابوں کے علاوہ بھی ان کی تصنیفات ہیں جو ابن الندیم نے ذکر نہیں کیں وہ کتابیں امام صاحبؒ سے روایت اور ان کے دفاع سے متعلق ہیں، چنانچہ "کتاب الآثار"، "اختلاف ابن ابی لیلیٰ" اور "الرد علی السیر الاوزاعی" انہی کتابوں میں شمار ہوتی ہیں۔

اب ہم ان کتب میں سے ہر کتاب پر تھوڑی سی روشنی ڈالتے ہیں اور سب سے پہلے "کتاب الخراج" کو لیتے ہیں۔

(۱) کتاب الخراج لابی یوسف "کتاب الخراج" اس رسالہ کا نام ہے، جو امام ابو یوسفؒ نے حکومت کے مالیات سے متعلق خلیفہ ہارون الرشید کو لکھا تھا۔

اس میں حکومت کے ذرائع آمد اور اس کے مصادر کتاب وسنت اور فتاوائے صحابہ کی روشنی میں بحث کی ہے۔

چنانچہ امام ابو یوسفؒ پہلے کچھ احادیث ذکر کرتے ہیں اور ان سے علل کا استنباط کرتے ہیں۔ پھر اقوالِ صحابہ کا ذکر کر کے مناطِ حکم معلوم کرتے ہیں اور ان علل پر صحابہ کی رائے کے خلاف مسائل کی بنیاد رکھتے ہیں

مثلاً بعض اوقات ایک مسئلہ کو حضرت عمرؓ کے فتویٰ کے خلاف فرض کرتے ہیں اور اسے حضرت عمرؓ پر اعتراض کی شکل دے کر پھر ان کی جانب سے مدافعت شروع کر دیتے ہیں۔ چنانچہ فرضی اعتراض اور اس کا جواب ملاحظہ ہو:

ابو یوسفؒ سے سوال ہوا کہ آپ اہلِ خراج سے زمین کی مختلف قسم کی پیداوار اور کھجور اور انگور پر مقاسمت (بٹائی) کا فتویٰ کیوں دیتے ہیں؟ اور حضرت عمرؓ نے زراعتی زمین اور باغات پر جو ٹیکس لگائے تھے، ان کے مطابق کیوں عمل نہیں کرتے؟

ابو یوسفؒ اس کا جواب دیتے ہیں "حضرت عمرؓ کا فتویٰ اس وقت کے حالات کے مطابق تھا۔ انھوں نے خراج عائد کرتے وقت یہ کب کہا تھا کہ یہ خراج اہلِ خراج پر حتمی اور ہمیشہ کے لیے لازم ہے اور میرے یا میرے بعد کے خلفاء کے لیے اس میں کمی بیشی کا اختیار نہیں؟ بلکہ حذیفہ اور عثمان جب عراق سے ان کے عائد کردہ ٹیکس سے زیادہ آمدنی لیکر حاضر ہوئے تو حضرت عمرؓ نے ان سے باز پرس کی۔

"شاید تم نے زمین پر اس کی پیداوار سے زیادہ بوجھ ڈالا ہوگا؟"

جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ حضرت عمرؓ کو زیادہ مالیہ کی رپورٹ دیتے تو حضرت عمرؓ ضرور مالیہ کم کر دیتے۔ اگر ان کا عائد کردہ ٹیکس حتمی اور قطعی ہوتا اور اس میں کمی بیشی جائز نہ ہوتی تو حضرت عمرؓ کبھی ان سے یہ نہ پوچھتے کہ تم نے زمین پر اس کی پیداوار سے زیادہ بوجھ تو نہیں ڈالا اور پھر اس میں کمی یا بیشی کے جواز کی حد سے بڑھ کر اور کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ عثمان بن حنیف نے انھیں جواب دیا:

"میں نے زمین پر اتنا ہی بوجھ ڈالا ہے، جس کی وہ متحمل ہو سکتی ہے اس کے بعد بھی خاصی بحث ہو جاتی ہے۔"[1]

یہ کتاب خالص امام ابو یوسف کے آراء پر مشتمل ہے اور اس میں دوسرے فقہاء کے اقوال نہیں ہیں۔

مگر اکثر مسائل پر امام صاحب سے اختلاف کا ذکر کرتے ہیں جس سے بظاہر ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جن مسائل میں امام صاحب سے اختلاف کا ذکر نہیں کیا ان میں ضرور متفق ہیں اور جسے بلا اختلاف ذکر کرتے ہیں وہ امام صاحب کی رائے ہے، جب امام صاحب کی رائے کا ذکر کرتے ہیں تو اسے کسی دلیل سے مدلل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور قیاس یا استحسان کا ذکر کرتے ہیں اور امانت علم کا حق ادا کرنے کی غرض سے اپنی دلیل کی بجائے اپنے شیخ کی دلیل کا زیادہ اہتمام کرتے ہیں۔ مثلاً امام کی اجازت سے بنجر زمین کو آباد کرنے کا مسئلہ، امام ابو یوسف اس زمین پر آباد کار کی ملکیت ثابت کرنے کے لیے امام کی اجازت ضروری نہیں سمجھتے مگر امام صاحب امام وقت کی اجازت لازم قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ان ہر دو آراء اور ان کے دلائل سے متعلق امام ابو یوسفؒ نے جو کچھ لکھا ہے وہ غور طلب ہے:

"جو شخص بھی بنجر زمین کو آباد کرے گا وہ اسی کی ہوگی۔ امام صاحب فرماتے ہیں: "جس نے امام کی اجازت سے بنجر زمین آباد کی اس کا وہ مالک متصور ہوگا مگر جس نے بلا اجازت کسی خطہ کو آباد کیا تو اس پر اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی۔ امام وقت کو اسے بحق سرکار ضبط کر لینے کا اختیار ہے، البتہ اگر

---

[1] الخراج ص ۱ طبع اسلفی۔

چاہے تو اسے بطور جاگیر بخش بھی سکتا ہے۔

امام ابو یوسفؒ پر اعتراض کیا گیا کہ امام صاحب نے کسی دلیل کے پیشِ نظر یہ مسلک اختیار کیا ہوگا۔ ورنہ حدیث میں تو صاف طور پر مذکور ہے:

"جس نے بنجر زمین کو آباد کیا وہ اسی کی ہے۔"

لہٰذا اس کی کچھ توضاحت فرمائیے، ہم توقع رکھتے ہیں کہ آپ نے بھی اس کے متعلق کوئی دلیل سُنی ہوگی۔"

امام ابو یوسفؒ جواب دیتے ہیں کہ امام صاحب کی دلیل تو یہ ہے کہ آبادی بلا اجازت کے جائز ہی نہیں ہے میں آپ سے (یعنی معترض سے) پوچھتا ہوں کہ دو شخصوں میں سے ہر ایک کسی ایک جگہ کو آباد کرنا چاہتا ہے اور دوسرا اسے روکتا ہے تو دونوں میں کون زیادہ حقدار سمجھا جائے گا؟ مثلاً ایک شخص دوسرے کے حدودِ ملکیت میں بنجر زمین کو آباد کرنا چاہتا ہے اور دوسرا شخص اسے منع کرتا ہے کہ یہ میری ملکیت ہے اس لیے تم اسے آباد نہ کرو، اس سے مجھے تکلیف ہوگی تو اس صورت میں فصلِ نزاع کے لیے امام نے اذنِ امام کو شرط قرار دیا ہے، اگر امام اجازت دے دے تو وہ شخص اسے آباد کر سکتا ہے اور یہ اجازت نامہ بالکل صحیح تصوّر ہوگا اور اگر امام روکنا چاہے تو روک بھی سکتا ہے اور امام کے اذن یا ممانعت کا یہ بھی فائدہ ہوگا کہ ایک ہی جگہ کے متعلق لوگوں میں باہم نزاع اور جھگڑا نہیں ہوگا اور امام صاحب کا یہ قول حدیث کے خلاف نہیں ہے۔ حدیث کے خلاف تو جب ہوتا کہ امام یہ کہتے کہ اگر امام کی اجازت سے بھی آباد کرے گا تو اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی مگر جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ اس صورت میں وہ اس کی ملک متصور ہوگی، تو یہ اثر (حدیث) کی اتباع ہوگی نہ کہ مخالفت، بشرطیکہ امام کی اجازت سے آباد کرے تاکہ باہمی نزاع پیدا نہ ہو۔ لوگ ایک دوسرے کو نقصان نہ پہنچائیں ..... مگر میری رائے یہ ہے کہ جب کسی کا نقصان نہ ہو اور نہ اس میں کوئی جھگڑا کرنے والا ہو تو آں حضرتؐ کا یہ فرمان اس صورت پر منطبق ہوتا ہے، مگر جب دوسرے کا نقصان ہو تو حدیث

لیس لعرق ظالم حق ، کہ ظالم شخص کا اس پر کوئی حق نہیں ہے .
کے مطابق فتویٰ ہوگا ، اس کی ملک ثابت نہیں ہوگی [۱]۔"

اسی طرح جہاں کہیں اپنے شیخ کا اختلاف ذکر کرتے ہیں وہاں اگر تفصیل کی ضرورت محسوس ہوتی ہے تو ان کی دلیل بھی بیان کر دیتے ہیں جیسا کہ موات (بنجر زمین) کے مسئلہ میں انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے امام صاحب نے حدیث کی مخالفت نہیں کی ، بلکہ اس کے عموم کی تخصیص کی ہے یا مطلق کو مقید کیا ہے اور اگر کہیں تفصیل کی ضرورت محسوس نہ ہو تو وہاں صرف حرف اجمال کو کافی خیال کرتے ہیں۔

دراصل " کتاب الخراج " اپنے موضوع پر ایک ایسا فقہی سرمایہ ہے جس کی اس دور میں مثال نہیں ملتی۔

(۲) " کتاب الآثار " اس کتاب کو امام ابو یوسفؒ کے صاحبزادے اپنے والد سے اور وہ امام صاحبؒ سے روایت کرتے ہیں۔

اس کے بعد سند آنحضرتؐ یا کسی صحابی یا اس تابعی تک پہنچاتے ہیں جسے امام صاحب قابلِ اعتماد سمجھتے ہوں۔ اس بنا پر اس کتاب کو " مسندِ ابی حنیفہ " سے بھی موسوم کر سکتے ہیں ، جو امام ابو یوسفؒ کی روایت کردہ ہے جس کے ان کے صاحبزادے یوسف ناقل ہیں۔ علاوہ مسند ہونے کے اس میں معتدبہ حصہ ان فتاویٰ کا ہے جنھیں امام ابو یوسفؒ نے فقہائے کوفہ کے اقوال سے منتخب کیا اور ان کے مطابق مسلک اختیار کیا ہے یا سندِ مخالفت بیان کر کے مخالفت کی ہے۔ یہ کتاب فقہی عنوانات کے ساتھ معنون ہے ، اس لیے ذیل کے وجوہِ ثلاثہ کی بنا پر یہ کتاب علمی لحاظ سے بہت زیادہ قابلِ قدر ہے۔

(۱) ـــــ یہ امام صاحبؒ کی مسند ہے ، جس میں ان کے مرویات کا معتدبہ حصہ موجود ہے اور ان احادیث کا نمونہ ہمارے سامنے آجاتا ہے جن پر امام صاحبؒ احکام و فتاویٰ کے استنباط کے وقت اعتماد کیا کرتے تھے۔

(۲) ـــــ اس کتاب سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب فتوائے صحابہ سے کسی طرح استدلال کرتے تھے اور حدیثِ مرسل سے کیوں کر اخذ کرتے تھے۔ دوسرے الفاظ میں کتاب

۱؎ الخراج ص ۶۵

اس باب میں رہنمائی کرتی ہے کہ روایات پر اعتماد کے لیے امام صاحب کس قسم کے شرائط عائد کرتے تھے؛

(۳) ——— کتاب میں کچھ فتاویٰ ایسے بھی ہیں جو انھوں نے خصوصاً تابعین فقہائے کوفہ اور عموماً تابعین فقہائے عراق کے فتاویٰ سے منتخب کیے ہیں جس سے ہمارے ہاتھ ایسا فقہی مجموعہ آجاتا ہے جو فقہائے عراق کے مابین معروف تھا وہ اس کی دراست کرتے تھے اور اس پر اپنے استدلال کی عمارت کھڑی کرتے تھے اور اس کے ماسوا کے لیے استنباط کرتے تھے، ساتھ ہی ساتھ جب ہم امام صاحب سے دوسری فقہ کی بھی دراست کرتے ہیں تو ہمیں اس دور کا پتہ چلتا ہے، جس میں امام صاحب نے اپنے استنباط کی بنیاد استوار کی جس سے دوسرے مجتہدین کے مقابلے میں ان کا مقام زیادہ نمایاں اور ممتاز ہو جاتا ہے۔

(۳)، **اختلاف ابنِ ابی حنیفہ و ابنِ ابی لیلیٰ** " اس کتاب میں ابو یوسفؒ نے وہ مسائل جمع کیے ہیں، جن میں امام صاحبؒ نے ابنِ ابی لیلیٰ سے اختلاف کیا ہے۔

ان سب مسائل میں وہ اپنے شیخ امام صاحب کی حمایت کرتے ہیں حالانکہ ابو یوسفؒ دونوں کے شاگرد ہیں۔ اس کتاب کو ابو یوسفؒ سے امام محمدؒ نے روایت کیا ہے۔

اس لیے کتاب میں ہر مقام پر یہ عبارت مذکور ہے:

" امام محمدؒ نے فرمایا " ہم اسی پہلو کو اختیار کرتے ہیں۔"

امام سرخسی بیان کرتے ہیں کہ امام محمدؒ نے اس کتاب میں اپنی طرف سے بھی اضافے کیے ہیں، سرخسی اس کتاب اور ان مسائل میں اختلاف کرنے والوں کے ساتھ امام ابو یوسفؒ کا رابطہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" یاد رہے کہ ابتدا میں امام ابو یوسفؒ، ابن ابی لیلیٰ کے پاس آتے جاتے رہے اور ان سے متواتر نو سال تک سلسلۂ تلمذ قائم رہا، مگر آخرکار امام ابو حنیفہؒ کی مجلسِ علم میں چلے آئے، اس تحویل کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ ابو یوسفؒ، ابن ابی لیلیٰ کے پیچھے پیچھے جا رہے تھے، ابو یوسفؒ نے ایک شخص کا بورا دیکھا، اس سے شکر گری تو کچھ امام ابو یوسفؒ نے اٹھا لی، ابن ابی لیلیٰ نے یہ دیکھ کر ڈانٹا اور کہا کہ:

" تمھیں اتنا بھی معلوم نہیں کہ یہ ناجائز ہے "

ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ کے پاس پہنچے اور ان سے یہ مسئلہ دریافت کیا
حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا کچھ مضائقہ نہیں، یہ اور اس قسم کے دوسری چیزیں ھبہ کی قسم سے ہیں یہ شرعاً غیر مستحسن نہیں۔
چنانچہ ہمیں یہ حدیث پہنچی ہے کہ ایک مرتبہ آں حضرتؐ صحابہ کرام کے ساتھ جا رہے تھے کہ ایک انصاری کے بورے میں کھجور تھے، انھوں نے دیکھا کہ یہ کھجوریں جھڑ رہی ہیں تو آپ انھیں اٹھانے لگے اور صحابہؓ کرام سے فرمایا کہ
اِنْتَہِبُوْا، یعنی لُوٹ لو۔

نیز ہمیں یہ حدیث بھی پہنچی ہے کہ حجۃ الوداع میں آنحضرتؐ نے قربانی کے ایک سو اونٹ ذبح کیے۔ اور آپؐ نے حکم دیا کہ ہر بُدنہ یعنی قربانی سے گوشت کا ایک ایک ٹکڑا کاٹ کر لایا جائے۔ پھر فرمایا ......
"جو شخص ان سے گوشت کا پارچہ کاٹنا چاہے کاٹ سکتا ہے"
اب امام ابو یوسفؒ نے امام صاحبؒ کے مرتبۂ علمی کو پا لیا اور یہ بھی معلوم کر لیا کہ دونوں استادوں میں کس قدر علمی تفاوت ہے؟ چنانچہ ابو حنیفہ کے حلقۂ درس میں منتقل ہو گئے۔

امام ابو یوسفؒ ابن ابی لیلیٰ سے کیوں الگ ہوئے؟

بعض ابو یوسفؒ کے اس انتقال کی یہ بھی وجہ بیان کرتے ہیں کہ ابو یوسفؒ، زفرؒ سے مناظرہ کیا کرتے تھے۔ بحث و مناظرے سے ان پر واضح ہو گیا کہ امام صاحبؒ اور ابن ابی لیلیٰ کے علم میں کس قدر تفاوت ہے۔ آخر اس سے متأثر ہو کر امام ابو حنیفہؒ کی مجلس میں چلے آئے۔
اس کے بعد امام ابو یوسفؒ کے دل میں خیال پیدا ہوا کہ ان ہر دو شیوخ کے مابین جو اختلافی مسائل ہیں انھیں یکجا کر دیں، چنانچہ یہ کتاب اسی کا نتیجہ ہے۔ امام محمدؒ نے یہ کتاب ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے اور اس میں کچھ مزید مسائل کا اضافہ کر دیا ہے جو انھوں نے دوسرے فقہا سے سُنے تھے۔
اس بنا پر اصل میں یہ کتاب امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں کی تصنیف

ہے اور بعض نے امام محمدؒ کی تصانیف میں اس کا ذکر کیا ہے، اس لیے حاکم رحمہ اللہ نے "مختصر" میں اس کا ذکر کر دیا ہے۔[1]

صاحبؒ المبسوط کے بیان سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں:

(۱)——— ایک یہ کہ امام محمدؒ نے اس میں کچھ اضافے کیے ہیں جو ابو یوسفؒ کے علاوہ دوسرے بزرگوں سے سُنے تھے۔

(۲)——— دوسرے یہ کہ تصنیف تو ابو یوسفؒ ہی کی ہے، مگر تالیف امام محمدؒ کی ہے، یعنی جن مسائل پر یہ کتاب مشتمل ہے وہ تو ابو یوسفؒ کے ہیں، مگر جہاں تک ترتیب و تبویب کا تعلق ہے وہ امام محمدؒ کی کوشش ہے، مگر یہ کتاب مستقل ہے اور کہیں سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ امام محمدؒ نے اس میں کچھ اضافے کیے ہیں بلکہ تمام تر روایات ابو یوسفؒ سے ہیں، لہٰذا ہم یہ ادعا نہیں کر سکتے کہ امام محمدؒ نے اس میں کچھ اضافے کر دیے ہیں۔ ہاں تعلیقات میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ امام محمد نے اپنی طرف سے لکھا ہے۔ باقی رہی تبویب و تالیف تو اس کے متعلق ہم بلا دلیل کچھ کہنے کے مجاز نہیں۔

امام ابو یوسفؒ کی طرف نسبت سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تصنیف و تبویب دونوں امام ابو یوسفؒ کی ہیں۔ ہاں اگر کوئی شخص دلائل سے اس کے برعکس ثابت کر دے تو ہمیں تسلیم کرنے میں عذر نہیں۔

امام محمدؒ کا حصہ باقی رہی یہ بات کہ حاکم کے "المختصر" میں یہ کتاب موجود ہے اور حاکم نے اس میں صرف امام محمدؒ کی کتابوں کا اختصار کیا ہے تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ کتاب امام ابو یوسفؒ کی تالیف نہیں ہے، کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ امام محمدؒ نے اصل کتاب کے ساتھ ضمناً ان مسائل کا بھی تذکرہ کر دیا ہو، کیوں کہ فقہ عراقی کو جمع کرتے وقت امام محمد کا اعتماد اسی فقہ پر تھا جو انھوں نے ابو یوسفؒ سے حاصل کی تھی۔

---

[1] مبسوط سرخسی ص ۱۲۸ ج ۳۰

یہ کتاب اس لحاظ سے بہت گراں بہا ہے کہ اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس دَور میں مسائلِ مختلفہ کی تحقیق میں علماء کس قدر تعمق سے کام لیتے تھے۔ امام ابو یوسفؒ نے ان کے آراء کو مدلل کر کے بیان کرنے کا اعتنا کیا ہے اور اکثر مسائل میں وہ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں اور شاذ و نادر طور پر ابن ابی لیلیٰ کا ساتھ بھی دیتے ہیں، چنانچہ "کتاب القضا" میں لکھتے ہیں:

"ابو یوسفؒ نے کہا، جب قاضی اپنے رجسٹر میں اقرار اور شہادت کا اندراج کر لے، پھر اس کے پاس مرافعہ ہو اور اسے وہ اندراج یاد نہ رہے تو امام صاحبؒ کا ارشاد ہے کہ اس اندراج کی کوئی حیثیت نہیں، لیکن ابن ابی لیلیٰ اسے جائز قرار دیتے ہیں اور ہمارا بھی یہی مسلک ہے۔"[1]

یہ بات قابلِ تعجب نہیں کہ اس مسئلے میں امام ابو یوسفؒ اور ابن ابی لیلیٰ متفق نظر آتے ہیں، کیوں کہ دونوں قاضی رہ چکے ہیں اس لیے رجسٹر کے اندراجات کو معتبر قرار دیتے ہیں اور قاضی کے نسیان کا اعتبار نہیں کرتے، مگر ابو حنیفہؒ کو قضا کا تجربہ نہیں ہے، اس لیے وہ ان اندراجات کو غیر معتبر قرار دیتے ہیں۔

علاوہ ازیں اس کتاب میں ابو یوسفؒ نے ادلّہ اور وجوہ قیاس ذکر کرنے کا اعتناء زیادہ سے زیادہ کیا ہے، چنانچہ ایک نمونہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

"مشتری نے ایک شخص کو کوئی چیز خریدنے کے لیے وکیل مقرر کیا، وہ مطلوبہ چیز خرید لیتا ہے۔ اس کے بعد اسی چیز میں عیب نکلتا ہے، تو اب دیکھنا یہ ہے کہ اس عیب میں جھگڑا کرنے کا کون حقدار ہے، یعنی مؤکل یا وکیل؟

امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ وکیل استغاثہ کرے، مگر ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ وکیل اس عیب کی بنا پر رد کرنے کا مجاز نہیں ہے جب تک مؤکل حلف

---

[1] اختلاف ابن ابی لیلیٰ ص۱۲۸

نہ اٹھائے، اس عیب کے ساتھ یہ بیع اسے منظور نہیں ہے، چنانچہ کتاب کا متن یہ ہے:

"ایک شخص نے دوسرے کے لیے اس کے حکم سے کوئی چیز خریدی اور اس میں عیب نکل آیا تو امام صاحبؒ کہتے ہیں کہ مشتری مدعی ہوگا اور یہ امر یعنی موکل حاضر ہو یا نہ ہو وکیل اس چیز کو رد کر سکتا ہے اور اگر بائع یہ کہہ دے کہ آمر اس عیب پر راضی ہے تو مشتری سے حلف نہیں لیا جائے گا۔

مگر ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ جب تک آمر حاضر ہو کر عدم رضا کا حلف نہ اٹھائے اس وقت تک مشتری اسے رد کرنے کا مجاز نہیں ہے، خواہ وہ کسی دوسرے شہر میں رہتا ہو۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے مال مضاربت لے کر کسی علاقے میں اگر کاروبار شروع کر دیا تو امام صاحبؒ کہتے ہیں کہ وہ کسی چیز میں عیب پا کر اسے رد کر سکتا ہے اور آمر کی رضامندی سے اس سے حلف نہیں لیا جائے گا۔

مگر ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ مضارب معیوب چیز کو اس وقت تک رد نہیں کر سکتا جب تک کہ رب المال حاضر ہو کر حلفیہ بیان نہ دے کہ وہ اس عیب پر راضی نہیں ہے، خواہ اس نے سامان دیکھا بھی نہ ہو۔

ایک شخص نے کسی کو حکم دیا کہ اس کا کچھ سامان فروخت کر دے اگر مشتری کو کوئی عیب معلوم ہو جائے تو وہ بائع سے جھگڑا کرے گا یا رب المتاع یعنی صاحب سامان کا حاضر ہونا ضروری ہوگا؟ اس میں اس کا فریق مخالف بائع ہے، اس لیے صاحب سامان کو حاضر ہونے کی تکلیف نہیں دی جائے گی، کیوں کہ صاحب متاع کو اس سے تعلق نہیں، ایک شخص نے کچھ سامان خریدا تو اسے اس بیع میں آمر کی حیثیت حاصل ہوگی، مثلاً ایک شخص نے دیکھے بغیر کچھ سامان خریدا تو کیا رویت کے بعد مشتری کو خیار رہوگا یا جب تک آمر حاضر نہ ہو خیار نہیں ہوگا۔

مثلاً ایک شخص نے غلام خریدا پھر قبل از قبض معلوم ہوا کہ وہ نابینا ہے تو مشتری کہتا ہے کہ مجھے اس کی ضرورت نہیں ہے تو کیا وہ آمر کے حاضر ہوئے بغیر اسے رد کرنے کا مجاز نہیں ہوگا،

وہ آمر کے حاضر ہوئے بغیر بھی رد کر سکتا ہے۔[1]

ان مسائل میں امام صاحبؒ فقہ عراق کے وکیل کے شرا کو وکیل کی بیع پر قیاس کرتے ہیں اور عیب کی وجہ سے اسے رد کرنے کا اختیار دیتے ہیں اور خیارِ عیب کو خیارِ رویت پر قیاس کرتے ہیں۔

الغرض یہ کتاب جن مسائل اور دلائل پر مشتمل ہے ان سے امام صاحبؒ کی فقہی عقل اپنی واضح شکل میں سامنے آجاتی ہے۔

(۴) الرد علیٰ سیر الاوزاعی

اس کتاب میں امام ابو یوسفؒ نے اوزاعی کے ان مسائل کی تردید کی ہے جن میں وہ امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کرتے ہیں۔

ان مسائل کا تعلق احکامِ حرب، امان، صلح اور غنائم وغیرہ سے ہے۔

چنانچہ امام ابو یوسفؒ ان مسائل میں اپنے شیخ کی حمایت کرتے ہیں، جس سے امام ابو حنیفہؒ کے ادلہ، طرقِ استنباط اور مسالکِ استدلال کی شکل پوری قوت کے ساتھ نمایاں ہو جاتی ہے، اور امام صاحب امام فقیہہ قائس اور نصوص کے غایات و علل کے مفسر کی حیثیت سے نظر آتے ہیں جو عبارت کے مرامی ظاہرہ پر اکتفا نہیں کرتے۔

چنانچہ مسئلہ امانِ عبد سے یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ امام صاحبؒ غلام کی امان کو اس صورت میں معتبر سمجھتے ہیں کہ وہ اپنے مولیٰ کے ساتھ مل کر جہاد کرے، اور امام اوزاعی ہر صورت اس کی امان کو جائز تصور کرتے ہیں، یعنی وہ جنگ کرے یا نہ کرے، امان دینے کا مجاز ہے۔

چنانچہ امام ابو یوسفؒ اس کتاب میں لکھتے ہیں:

"امام صاحبؒ کہتے ہیں کہ غلام جب اپنے مولیٰ کے ساتھ مل کر جہاد کرے تو اس کی امان جائز ہوگی، ورنہ اس کی امان باطل تصور کی جائے گی۔ امام اوزاعی کہتے ہیں کہ ہر صورت اس کی امان جائز

---

[1] اختلاف ابن ابی لیلیٰ ص ۲۵

ہے، کیوں کہ حضرت عمرؓ نے اس کی امان کو جائز رکھا تھا اور اس کے مقاتل یا غیر مقاتل ہونے کا ذکر نہیں کیا تھا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ امام صاحب کا یہ قول صحیح ہے، غلام کو امان اور شہادت کا حق نہیں ہے جب وہ خود کسی چیز کا مالک نہیں ہے، نہ کچھ خرید سکتا ہے اور نہ نکاح کر سکتا ہے تو مسلمانوں پر اس کے امان نامہ کو کس طرح عاید کیا جا سکتا ہے، جب کہ ذاتی طور پر اسے کسی قسم کے تصرف کا حق نہیں ہے، بتائیے اگر وہ غلام کافر ہو اور اس کا آقا مسلمان ہو تو کیا وہ امان نامہ نافذ ہو سکے گا؟

اسی طرح اگر اہلِ حرب کا غلام ہے اور فرار ہو کر دار السلام میں چلا آیا ہے اور مسلمان ہو گیا ہے، پھر تمام اہلِ حرب کو امن نامہ لکھ دیتا ہے تو کیا یہ امن نامہ معتبر ہوگا؟ پھر اگر غلام مسلمان ہو اور اس کا مولیٰ ذمّی ہو اور وہ اہلِ عسکر کو امان دے دے تو کیا وہ امان معتبر ہوگی؟

عاصم نے فضیل بن زید سے روایت کی ہے کہ ہم ایک قلعے کا محاصرہ کیے ہوئے تھے۔ کسی غلام نے تیر پر امان نامہ لپیٹ کر دشمن کے پاس پھینک دیا، چنانچہ حضرت عمرؓ نے وہ امان نامہ جائز رکھا تو یہ حدیث ہمارے نزدیک مقاتل (فوجی) پر محمول ہے۔ اور اگر یہ اثر نہ ہوتا تو ہم اس کے امان نامہ کو جائز نہ رکھتے خواہ وہ مقاتل ہو یا غیر مقاتل۔ آں حضرتؐ کی حدیث ہے کہ:

"تمام مسلمان دوسروں پر ایک ہاتھ کی طرح ہیں، ان کے خون برابر ہیں اور ان کا ادنیٰ شخص بھی ساری قوم کی طرف سے کسی ذمہ داری کو قبول کر سکتا ہے۔"[۱]

اس روایت سے مسئلہ دیت مستثنیٰ ہے کہ دیت میں غلام اور آزاد برابر نہیں ہو سکتے۔ بعض اوقات غلام کی دیت ایک سو درہم کو بھی نہیں پہنچتی، لہٰذا یہ

---

[۱] الرد علی سیر الاوزاعی ص ۔۔

حدیث آزاد لوگوں کے متعلق ہے اور غلام کا خون آزاد کے برابر نہیں ہو سکتا۔

اگر مسلمان قیدی بنا کر لائیں اور ان میں سے ایک لڑکا مسلمان ہو کر امن کا اعلان کر دے، حالانکہ وہ دار الحرب میں ہے تو کیا مسلمانوں کو اس امان نامہ کی پابندی کرنا پڑے گی؟ قطعاً نہیں یہ کیسے ہو سکتا ہے؟[1]

اسی طرح کتاب "الرد علیٰ سیر الاوزاعی" میں فقہائے مدینہ اور فقہائے عراق کے مابین بہت سے اختلافی مسائل کا ذکر ملتا ہے، جن سے ان کے منازع مختلفہ کا اندازہ ہو سکتا ہے انہیں میں سے غنائم کے گھوڑے کا حصہ ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ جو شخص جہاد میں اپنے ساتھ دو گھوڑے لے جائے گا تو اسے ایک ہی گھوڑے کا حصہ ملے گا۔ امام اوزاعی کہتے ہیں کہ دو گھوڑوں کا حصہ تو ملے گا مگر دو سے زیادہ گھوڑوں کا حصہ نہیں ملے گا، اس پر اہلِ علم کا اتفاق ہے اور ائمہ اس کے پابند ہیں۔

امام ابو یوسفؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ آں حضرتؐ یا صحابۂ کرام سے سوائے ایک حدیث کے ہمارے پاس کوئی خبر نہیں ہے، جس سے ثابت ہوتا کہ انھوں نے دو گھوڑوں کو حصہ دیا اور یہ ایک حدیث شاذ کے حکم میں ہو گی جو ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے۔

اوزاعی کا یہ دعویٰ کہ ائمہ نے اسی پر عمل کیا ہے اور اہلِ علم اس پر متفق ہیں تو یہ حجازیوں کے اس قول سے ملتی جلتی بات ہے کہ سنت یہی ہے، مجمل دعویٰ قابلِ قبول نہیں ہو سکتا، کونسا وہ امام ہے جس نے اس پر عمل کیا ہے؟ اور پھر دو گھوڑوں کو حصہ ملتا ہے تو دو سے زیادہ کو کیوں محروم کیا جاتا ہے اور جو گھوڑا گھر میں بندھا ہُوا ہے اور وہ میدانِ جنگ میں نہیں گیا اسے کیوں حصہ نہیں دیا جاتا؟

لہٰذا یہ ہم کہتے ہیں جو کچھ اوزاعی نے کہا ہے اس پر خوب غور کرو، اور تدبر سے کام لو۔

امام ابو یوسفؒ کی یہ کتابیں ہیں، جن کے بعض نصوص ہم نے پیش کر دیے

---

[1] الرد علیٰ سیر الاوزاعی صہ

جن میں اسلوب بیان کا جمال، وضاحت وجزالت اور دقتِ قیاس اور احکام فکر کی خوبیاں نظر آتی ہیں اور اس کے جواز میں ان ادلۂ فقہیہ کی تصویر نظر آتی ہے جن سے امام صاحب کے تفکرات کا اندازہ ہو سکتا ہے، گو الفاظ ان کے نہیں ہیں۔

اگر وہ تمام کتابیں جن میں امام صاحب کی فقہ مذکور ہے، اسی طرز پر ہوتیں تو امام صاحب کی شخصیت کہیں واضح شکل میں اور نکھر کر سامنے آجاتی۔

امام محمد بن الحسن شیبانی

فقہ کا جامع معقول و منقول امام یگانہ و یکتا

نام و نسب

پورا نام محمد بن الحسن الشیبانی ہے۔ اور کنیت ابو عبد اللہ شیبانی کی طرف نسبت بلحاظ نسب کے نہیں ہے بلکہ بلحاظ ولاء کے ہے۔

امام محمدؒ ۱۳۲ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۸۹ھ میں فوت ہوئے جس دن امام صاحبؒ فوت ہوئے ان کی عمر صرف اٹھارہ سال کی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ یہ زیادہ عرصے تک امام صاحب سے مستفید نہیں ہو سکے، مگر انھوں نے فقہِ عراق کی فہم و دراست کو امام ابو یوسف سے پورا کر لیا اور امام ثوری اور اوزاعی سے بھی استفادہ کیا اور امام مالکؒ کے پاس تین سال رہ کر فقہ و روایت اور ان کے آراء کا خصوصی علم حاصل کیا۔

اس سے قبل اہلِ عراق کی فقہ اور رائے کو بھی اچھی طرح حاصل کر چکے تھے۔ ہارون رشید کے عہدِ سلطنت میں عہدۂ قضا پر بھی فائز رہے، مگر اپنے شیخ ابو یوسفؒ کی طرح قاضی القضاۃ کے عہدے پر فائز نہیں ہو سکے۔ ادب عربیہ پر ان کی دراست بہت وسیع تھی، جس سے ان میں لسانی ثقافت اور اظہارِ مافی الضمیر کی پوری قوت پیدا ہو گئی تھی۔ خوش پوش ہونے کے علاوہ خوش شکل بھی تھے۔ امام شافعیؒ نے ان کے متعلق یہاں تک کہا ہے کہ امام محمد بن الحسن نظر و قلب پر سحر کر دیتے تھے۔ نیز فرمایا:

وہ اتنے فصیح و بلیغ تھے کہ جب بولتے تو ایسا معلوم ہوتا کہ قرآن ان کی زبان پر نازل ہوا ہے[1]

---

[1] الانتقاد، ص ۱۴۴

دربارِ خلافت سے وابستگی کی بناء پر غیر معمولی عزت وتکریم کی نظر سے دیکھے جاتے تھے، کبھی انھوں نے اپنے تئیں ذلیل نہیں ہونے دیا۔ خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

"ایک روز رشید آیا تو سب لوگ اس کی تعظیم کے لیے کھڑے ہوگئے، مگر محمد بن الحسن کھڑے نہ ہوئے" آذِن "(منادی کرنے والا) باہر نکلا اور محمد بن الحسن کا نام لے کر پکارنے لگا، ان کے ساتھی گھبرا گئے۔ جب رشید کے پاس سے واپس آئے تو ساتھیوں نے پوچھا:

" خلیفہ سے کیسی گزری؟"

انھوں نے جواب دیا، خلیفہ نے کہا:" دوسروں کی طرح آپ کیوں کھڑے نہیں ہوئے؟"

مَیں نے جواب دیا کہ مَیں اس طبقے سے نہیں نکلنا چاہتا جس میں آپ نے مجھے شامل کیا ہے۔ آپ نے مجھے اہلِ علم میں شامل کیا ہے، اس لیے میں خدام کے طبقے میں شامل نہیں ہوسکتا۔"[1]

امام محمد جن خوبیوں کے مالک تھے وہ امام ابو یوسفؒ کے علاوہ امام صاحب کے تلامذہ میں سے کسی اور میں نہ تھیں۔ انھوں نے فقہ عراقی کامل طور پر حاصل کی اور عہدِ قضا سے اس پر اور بھی صیقل کر دی، کیوں کہ انھوں نے قاضی ابو یوسف سے استفسار کیا تھا اور فقہ حجازی کامل طور پر شیخ مدینہ امام مالکؒ سے حاصل کی تھی اور شامی فقہ امام اوزاعی سے اس کے علاوہ حساب اور تفریع مسائل پر بھی پورا عبور حاصل تھا۔ عنانِ بیان ان کے قبضے میں تھی، پھر عہدِ قضا کے تجربہ نے اور بھی زیادہ پختہ کر دیا۔ انھوں نے فقہ کو عملی اعتبار سے قابلِ قبول بنا دیا اور محض تصوّراتی اور نظریاتی نہیں رہنے دیا۔

امام محمدؒ میں تالیف وتدوین کی غیر معمولی صلاحیت تھی۔ بلاشبہ اخلاف فقہ عراقی کو منتقل کرنے کا سہرا اسی کے سر پر ہے۔ چنانچہ انھوں نے امام مالکؒ سے "مؤطا" روایت کی اور اسے مدوّن کیا اور ان کی روایت جملہ روایات سے عمدہ ہے۔ وہ عراقی فقہ کے مقام میں امام مالکؒ اور اہلِ حجاز کا رد کرتے ہیں۔

---

[1] تاریخ بغداد ص ۱۷۳ ج ۲

اہل عراق میں امام محمدؒ کا مرتبہ ایک امام مجتہد کا ہے جو اپنے مستقل فقہی آراء کا مالک ہے، ان کے بعض آراء، دوسروں کی بہ نسبت اقرب الی الحق بھی ہیں وہ عراقی اور حجازی فقہ کے جامع تھے اور فقہ عراقی کے نہ صرف جامع ہیں بلکہ اخلاف تک اسے پہنچانے والے بھی۔

ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ امام محمد کی فقہ امام ابو حنیفہؒ سے تمام تر ماخوذ تھی کیوں کہ امام صاحبؒ کی وفات کے وقت ان کی عمر صرف اٹھارہ سال کی تھی، اور اس مختصر سی مدت میں یہ ممکن نہ تھا کہ وہ امام صاحب سے پوری فقہ حاصل کر لیتے۔

مگر انھوں نے امام صاحب کی فقہ امام ابو یوسفؒ اور دوسرے اکابر سے حاصل کر لی تھی، چنانچہ اپنی بعض کتابوں میں امام ابو یوسفؒ سے روایت بھی کرتے ہیں۔ کتاب "جامع صغیر" بر تمامہ امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے، مگر "جامع کبیر" میں انھوں نے ہر فصل یا باب کے شروع میں امام ابو یوسفؒ سے روایت کا ذکر نہیں کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس کی تدوین کے لیے ابو یوسفؒ کی روایت کو اساس نہیں بنایا، بلکہ دوسروں کے روایات اور مسائل مدوّنہ اور ماثورہ پر بھی اعتماد کیا ہے جو فقہائے عراق کے مابین مشہور اور معروف تھے۔

چنانچہ ابن نجیمؒ "بحر الرائق" کے باب التشہد میں بیان کرتے ہیں:

امام محمدؒ کی جو تصنیف "صغیر" کے نام سے موصوف ہے اس پر امام ابو یوسفؒ اور امام محمد متفق ہیں بخلاف "الکبیر" کہ وہ امام یوسف سے منقاد نہیں ہے۔

اسی طرح عالم محقق ابن امیر الحاج الحلبی اپنی شرح مُنیہ کے باب التسمیع میں لکھتے ہیں:

امام محمدؒ نے اکثر کتابیں امام یوسفؒ کو پڑھ کر سنائی تھیں، مگر جو "الکبیر" سے موسوم ہیں، وہ خالص امام محمدؒ کی تالیف ہیں، جیسے

"المضاربۃ الکبیر"، "المزارعۃ الکبیر"، "الماذون الکبیر" "الجامع الکبیر"، "السیر الکبیر"۔[۱]

امام محمدؒ کی تصنیفات فقہ ابی حنیفہ کے لیے مرجع اوّل کی حیثیت رکھتی ہیں۔ عام اس سے کہ وہ ابو یوسفؒ سے روایت کی گئی ہوں اور ان سے مراجعت کی جا چکی ہو، یا معروف و مشہور فقہ عراقی پر مشتمل ہوں۔

---

[۱] رسالہ رسم المفتی لابن عابدین، ص ۱۹.

امام محمد کی تمام کتابیں یکساں حیثیت نہیں رکھتیں بلکہ قابلِ اعتماد ہونے کے لحاظ سے علماء نے ان کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

۱۔ کتبِ ظاہر الروایہ، یعنی (۱) المبسوط (۲) الزیادات (۳) الجامع الصغیر (۴) السیر الصغیر (۵) الجامع الکبیر ۔۔ ان کتابوں کو کتبِ اصول بھی کہا جاتا ہے، اور کتبِ ظاہر الروایہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ امام محمد نے ان کو ثقات سے روایت کیا ہے اور یہ متواتر یا مشہور کی حیثیت رکھتی ہیں۔

کُتبِ ظاہر الروایہ کے علاوہ مندرجہ ذیل کتابیں بھی پہلے طبقہ سے ملحق ہیں:

(الف) "کتاب الآثار"۔ اس کتاب میں امام محمد نے ان آثار کا ذکر کیا ہے جن سے فقہائے حنفیہ احتجاج کرتے ہیں۔

(ب) "کتاب الرد علی اہل المدینۃ"۔۔ امام شافعی نے کتاب الاُم میں اسے روایت کر کے اس پر تعاقب کیا ہے اور اکثر مقامات پر اہلِ مدینہ کی حمایت کی ہے۔

۲۔ امام محمد کی وہ کتابیں جو قسم اوّل کے مرتبہ کی نہیں ہیں۔ اس قسم میں مندرجہ ذیل کُتب شامل ہیں: (۱) کیسانیات (۲) ہارونیات (۳) جرجانیات (۴) رقیات (۵) زیادۃ الزیادات قسم اول چونکہ فقہ حنفی کی نقل کے لیے عماد کی حیثیت رکھتی ہے، اس لیے ہم ان میں سے ہر کتاب کا مختصر سا تعارف کرواتے ہیں۔

کتاب المبسوط یہ کتاب "الاصل" کے نام سے مشہور ہے اور امام محمد کی کتابوں میں سب سے زیادہ طویل ہے۔ اس میں وہ مسائل مذکور ہیں جن کے بارے میں امام صاحب نے فتوے دیے اور اگر کہیں ابو یوسف امام محمد کا اختلاف ہے تو اس میں اختلاف کا بھی ذکر کر دیا گیا ہے اور جہاں کہیں اختلاف مذکور نہیں ہے، وہ مسائل متفق علیہ ہیں۔

امام محمدؒ ہر کتاب کو ان آثار سے شروع کرتے ہیں، جن کی صحت ثابت ہو چکی ہے۔ اس کے بعد سوالات اور ان کے جوابات کا ذکر کرتے ہیں، کبھی کبھی ابن ابی لیلیٰ کے اختلاف کا بھی ذکر کر دیتے ہیں، اس لیے اس کتاب میں عراق کی فقہ و آثار کی سچی تصویر سامنے آگئی ہے، لیکن یہ کتاب فی الجملہ تعلیلِ فقہی سے خالی ہے۔

المبسوط کے راوی امام محمد سے اس کتاب کو ان کے تلمیذ احمد بن حفص نے روایت کیا ہے۔ ابن عابدین لکھتے ہیں:

۱؎ رسالہ رسم المفتی ص۱۶

امام محمدؒ سے "المبسوط" کے متعدد نسخے مروی ہیں سب سے بہتر نسخہ ابو سلیمان الجوزجانی کا ہے۔ متاخرین کی ایک جماعت نے اس کی شرحیں لکھی ہیں۔ شیخ الاسلام بکر، المعروف بہ خواہرزادہ نے جو شرح لکھی ہے وہ "المبسوط الکبیر" کے نام سے مشہور ہے۔

ان کے علاوہ شمس الائمہ الحوانی اور دیگر علماء نے بھی اس کی شروح لکھی ہیں۔ ان کے شروح اور حقیقت المبسوط کے متن کے ساتھ مخلوط طرز پر ہیں، جیسے فخر الاسلام اور قاضی خان نے "الجامع الصغیر" کی شروح لکھی ہیں۔

(ملخص از شرح البیری علی الاشباہ و شرح الشیخ اسماعیل النابلسی علی شرح الا۔ ؎) اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے بہتر نسخہ ابو سلیمان جوزجانی کا ہے۔ ابو سلیمان کا نام محمد بن موسیٰ بن سلیمان ہے جو فقہ میں امام محمدؒ کے شاگرد ہیں۔ مامون الرشید نے انھیں عہدۂ قضا پیش کیا تھا، لیکن انھوں نے قبول نہ کیا، تقریباً سن ۲۰۰ھ کے بعد فوت ہوئے۔ ؎

اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابو سلیمان جوزجانی "المبسوط" کے دوسرے راوی ہیں، جو احمد بن حفص کے علاوہ ہیں، بلکہ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے متعدد راوی ہیں، جیسا کہ ابن عابدین نے بیان کیا ہے۔

قرائن سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض راویوں نے امام محمد کی روایت پر کچھ اضافے بھی کیے ہیں، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ الحاکم الشہید نے اختلاف ابی حنیفہؒ و ابن ابی لیلیٰ کے ضمن میں ان روایات کو درج کیا ہے:۔

علامہ سرخسی اپنی "المبسوط" میں اس کتاب کے متعلق لکھتے ہیں:

"امام ابو یوسفؒ نے اپنے ہر دو اساتذہ یعنی ابن ابی لیلیٰ اور امام ابی حنیفہؒ کے مابین اختلافی مسائل کو اپنی اس تصنیف میں جمع کیا ہے۔ امام محمدؒ نے یہ مسائل ابو یوسف سے اخذ کیے مگر کچھ اور مسائل کا بھی اضافہ کر دیا، جو دوسرے اساتذہ سے سنے ہیں۔

؎ رسم المفتی صـ۱۱

؎ ملاحظہ ہو الفوائد البہیہ تراجم الحنفیہ ص ۲۱۲

اصل میں یہ کتاب ابو یوسف کی تصنیف ہے جس کے مؤلف امام محمد ہیں لیکن امام محمدؒ کی تصانیف میں اس کا شمار ہونے لگا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حاکم شہیدؒ نے "المختصر" میں اسے ذکر کر دیا ہے[۱]۔

لیکن "الاصل" کے محفوظ نسخوں کی طرف رجوع کرنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کتاب "اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ" کا ذکر وہاں نہیں ہے۔ ہاں بعض نسخوں میں اختلافات ضرور ہیں لیکن یہ اختلاف بعض ابواب میں مذکور ہے جس سے ہم دو نتیجے نکال سکتے ہیں:

(۱) ہو سکتا ہے کہ بعض راویوں نے اختلاف ابی حنیفہ کا کتاب "الاصل" میں اضافہ کر دیا ہو۔ یہ روایت صحیح بھی ہو گو "الاصل" کے ضمن میں مروی نہ ہو۔ پھر اس کے بعد الحاکم نے اس نسخے کو مختصر کیا ہو جس میں یہ اضافہ پایا جاتا ہے۔

(۲) یا یہ کہ اس کتاب کے مسائل اگر "الاصل" میں متفرق مقامات پر مذکور ہوں اس کے بعد الحاکم نے کسی اور نسخہ سے مقابلہ کر کے ان سب مسائل کو یکجا کر دیا ہو۔ ہمارے نزدیک بات یوں ہی ہے: "الاصل" کے نسخوں کے اختلاف سے قطع نظر کرتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان دونوں نسخوں میں بلحاظ مشمولات مجموعی حیثیت سے خاص فرق نہیں اور امام ابو حنیفہؒ اور ابن ابی لیلیٰ کی طرف صحت کی نسبت پر اس سے کچھ اثر نہیں پڑتا، لہٰذا یہ روایت بہر حال صحیح و ثابت ہے۔

"الجامع الصغیر" یہ کتاب ان مسائل پر مشتمل ہے جو امام محمدؒ نے ابو یوسفؒ سے روایت کیے تھے، اس کا ہر باب ان الفاظ سے شروع ہوتا ہے:

"محمّد عن یعقوب عن ابی حنیفة . . . ."

بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ امام محمد نے امام ابو یوسفؒ سے صرف یہی کتاب روایت کی ہے۔

کتاب "الجامع الصغیر" کو امام محمد سے عیسیٰ بن ابانؒ اور محمد بن سماعؒ روایت کرتے ہیں۔ کتاب کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ گو امام محمدؒ نے ان معلومات کو جمع کیا ہے مگر اس کی تبویب اور ترتیب انھوں نے از خود سر انجام نہیں دی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے مصری نسخے کے مقدمے میں جو کتاب "الخراج" کے حاشیے پر چھپا ہے مرقوم ہے:

---

[۱] المبسوط سرخسی ص ۱۲۸ ج ۳۰

" حمد و صلوٰۃ کے بعد محمد بن حسنؒ نے فقہ میں یہ کتاب تالیف کی اور اس کا نام "الجامع الصغیر" رکھا - یہ کتب فقہ کی چالیس کتابوں پر مشتمل ہے اور انھوں نے کسی کتاب کے ابواب قائم نہیں کیے جس طرح "المبسوط" کے ابواب قائم کیے ہیں -

پھر ان کے بعد قاضی ابو طاہر دباس نے اسے مبوّب اور مرتب کیا تاکہ متعلّمین کے لیے اس کی حفظ و درست آسان ہو جائے - ابو طاہرؒ کے بعد ان کے شاگرد الفقیہ ابن عبد اللہ بن محمود نے اس کا نسخہ تحریر کیا اور ۳۲۲ھ میں اپنے استاد کو پڑھ کر سنایا ، واللہ اعلم !

اس تفصیل سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کتاب کے جامع تو امام محمد ہی ہیں جسے انھوں نے اپنے شیخ ابو یوسفؒ سے روایت کیا ، لیکن اسے ترتیب نہیں دیا ، لہٰذا علامہ سرخسیؒ کے الفاظ میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ امام محمدؒ کی تالیف نہیں ہے -

"الجامع الکبیر" تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ اس کتاب کو امام محمدؒ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت نہیں کیا ، اگرچہ امام ابو یوسفؒ اس کے مشمولات سے واقف تھے - اس میں بکثرت ایسے مسائل مذکور ہیں جو امام محمدؒ نے ابو یوسف سے لیے ہیں اور باقی مسائل وہ ہیں جو دوسرے علماء کے بیاضوں میں مدوّن تھے یا امام محمدؒ نے دیگر فقہائے عراق سے اخذ کیے تھے -

امام محمدؒ نے "الجامع الکبیر" دو دفعہ تصنیف کی :

لہ ابو طاہر دباسؒ "الجامع الصغیر" کے مرتب ہیں ، انھوں نے اس کی تبویب کی کتاب "الفوائد البہیہ فی التراجم الحنفیہ" میں مرقوم ہے کہ حسن بن احمد زعفرانی بڑے ثقہ امام تھے جنھوں نے محمد بن حسن کی کتاب "الجامع الصغیر" کو مرتب کیا - اور جو مسائل امام محمدؒ نے ابو یوسفؒ سے روایت کیے تھے اور ان کی تبویب نہیں ہوئی تھی ؟ ان کی تبویب کر دی - کتاب کے مطبوعہ مقدمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ دباسؒ کی ترتیب ہے -

زعفرانی کی ترتیب دی ہوئی کتاب "الجامع الصغیر" کی المظہر یزدی نے دو جلدوں میں ایک شرح لکھی ہے - اس کا نام "التہذیب" رکھا ہے ، اس کی ایک شرح ابو القاسم یزدی نے بھی لکھی ہے -

پہلی مرتبہ ابوحفص الکبیر ابوسلیمان جوزجانی، ہشام بن عبید اللہ الرازی اور محمد بن سماعۃ وغیرہ سے روایت کی۔ پھر نظر ثانی کرکے مزید ابواب و مسائل کا اضافہ کر دیا اور بہت سے مقامات پر اس کی عبارت میں ترمیم و اصلاح بھی کی، جس سے اس کے الفاظ میں حسن پیدا ہوگیا اور ہر لحاظ سے جامع بن گئی۔ پھر دوسری مرتبہ ان کے اصحاب نے ان سے پھر اسے روایت کیا۔ بہت سے علماء نے اس کتاب کی شرحیں لکھی ہیں اور اس کے مسائل کی تشریح کی ہے۔ پھر ان کے اصول اور قیاسات بیان کیے ہیں۔

شارحین میں سے ابوحازم عبدالحمید بن عبدالعزیز، علی بن موسیٰ القمی، احمد بن محمد الطحاوی، ابوالحسن الکوفی، ابوعمرو بن محمد الطبری، ابوبکر الجصاص الرازی، ابواللیث نصر بن محمد السمرقندی، ابوعبداللہ محمد بن یحییٰ جرجانی، شمس الائمہ حلوانی، شمس الائمہ سرخسی، فخر الاسلام علی بزودی، ابوالیسر محمد بزودی، صدر الشہید حسام الدین عمرو بن مازہ، محمد بن احمد برہان علاؤالدین محمد سمرقندی، ابوحامد احمد عتابی، قاضی خاں، برہان الدین مرغینانی اور جمال الدین حصیری خاص طور پر قابل ذکر ہیں[1]۔

اس کتاب کے تابع و ناشر شرح حصیری کے مقدمے میں لکھتے ہیں:

"حصیری کبیر کی شرح التحریر چار جلدوں میں ہے۔ میں نے پہلی اور چوتھی جلد کا مطالعہ کیا تو معلوم ہوتا ہے کہ ہر شرح بہت سے نقائص پر مشتمل ہے اور بہت سے فوائد پر حاوی ہے۔ بعض فروعات کو شارح نے "الاصل" سے اخذ کیا ہے اور کچھ امام محمد کی دوسری تصانیف سے اور کچھ کرخی جصاص اور سرخسی کی شروح سے جن مقام پر وہ بعض شارحین ــــــ ابوحازم رازی، جرجانی وغیرہ کے اعتراضات کا جواب دیتے ہیں وہاں الجصاص کی آراء پر خصوصیت سے تنقید کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں ہر باب کے شروع میں وہ اصول بیان کر دیتے ہیں جس پر امام محمدؒ نے مسائل کی بنیاد رکھی ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں اس باب کا اصل یہ ہے اور اس پر فلاں اور فلاں مسائل مبنی ہیں۔ شارح کے اس طرز بیان سے وجوہ تفریعات کے معلوم

---

[1] ملاحظہ ہو مقدمہ کتاب طبع مصر۔

[2] مقدمہ کتاب طبع مصر ص ۵

کرنے میں سہولت پیدا ہو گئی ہے۔[1]

"الجامع الصغیر" کی طرح یہ کتاب بھی استدلالِ فقہی سے خالی ہے۔ نہ کتاب و سنت سے استدلال ہے نیز وجوہ قیاس کی تفصیل بیان نہیں کی گئی ہیں۔ ہاں پڑھنے والا ہر باب کے مسائل میں قیاسات کی جھلک دیکھ سکتا ہے اور تتبع سے انکا استنباط کر سکتے ہیں۔

"السیر الصغیر" و "السیر الکبیر" ان دونوں کتابوں میں احکامِ جہاد مذکور ہیں، یعنی جہاد کس صورت میں جائز ہے اور کس صورت میں نا جائز؟ پھر معاہدات وغیرہ کے احکام کا ذکر ہے کہ کن صورتوں میں معاہدے کا نقض ہو سکتا ہے اور کون سے لوگ امان دے سکتے ہیں۔ اس کے بعد غنائم، فدیہ اور غلامی وغیرہ کے مسائل مرقوم ہیں۔

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ سے کامل طور پر سیر کے احکام مروی ہیں حتیٰ کہ بعض علماء نے یہاں تک کہا ہے کہ امام صاحب نے الرد علی سیر الاوزاعی میں اور حسن بن زیاد لؤلؤیؒ اور محمد بن حسن شیبانیؒ نے "السیر الصغیر و الکبیر" میں ان مسائل کو روایت کیا ہے۔ کتاب "السیر الصغیر" امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے اور جو کچھ اس میں مذکور ہے۔ سب ابو یوسف کی روایت ہے۔ "الکبیر" اس سے مختلف ہے۔ کیوں کہ اس میں ایک روایت بھی ابو یوسفؒ سے نہیں ہے۔

"السیر الصغیر" کے متعلق ابن عابدینؒ اس کی وجہ تالیف بیان کرتے ہوئے علامہ سرخسیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ:

> "یہ کتاب امام محمدؒ کی آخری تصنیف ہے، اس کی تصنیف کا سبب یہ تھا کہ جب کتاب "السیر الصغیر" عبد الرحمٰن بن عمرو اوزاعی شامیؒ نے ملاحظہ کی تو پوچھا کہ یہ کس کی تصنیف ہے، انھیں بتایا گیا کہ یہ محمد عراقی کی ہے۔
>
> اس پر امام اوزاعیؒ نے کہا کہ اہلِ عراق کو سیر پر لکھنے کا کیا حق ہے؟ وہ سیر و مغازی کے مسائل کیا جانیں؟ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام مغازی کا رخ شام اور حجاز کی طرف تھا، عراق تو اب فتح ہوا ہے۔
>
> یہ بات امام محمدؒ کو معلوم ہوئی تو انھیں غصہ آگیا اور یہ کتاب تصنیف کی۔

---

[1] مقدمہ کتاب طبع مصر ص ۵

بعض لوگ بیان کرتے ہیں کہ اس کتاب کو دیکھ کر امام اوزاعیؒ نے فرمایا کہ اگر اس میں احادیث کا ذکر نہ ہوتا تو میں کہتا کہ یہ شخص علم وضع کرتا ہے۔ سچ ہے وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ[1]

سرخسیؒ کے اس بیان سے جسے ابن عابدین نے نقل کیا ہے۔ دو باتیں ثابت ہوتی ہیں:

(الف) کتاب السیر الکبیر امام محمدؒ کی آخری تصنیف ہے۔

(ب) یہ کتاب انھوں نے امام اوزاعیؒ کے اعتراض پر برہم ہو کر لکھی۔ اور امام اوزاعی نے السیر الکبیر کو ملاحظہ فرمایا۔ ہم ان دونوں باتوں پر اختصار کے ساتھ کچھ تنقید کرنا چاہتے ہیں۔

(۱)—— پہلی بات بالکل صحیح ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ کی کتابوں کے راوی ابو حفص نے اسے روایت نہیں کیا ہے، کیوں کہ ابو حفص کے عراق چلے جانے کے بعد امام محمدؒ نے اسے تصنیف کیا تھا۔ اس کے راوی ابو سلیمان جوزجانی اور اسماعیل بن ثوابہ نے اس کی روایت کی ہے۔

وہ بیان کرتے ہیں کہ امام محمدؒ نے یہ کتاب اس زمانے میں لکھی تھی جب امام محمدؒ اور ابو یوسفؒ کے تعلقات خراب ہو چکے تھے یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ نے اس کتاب میں ابو یوسفؒ کا ذکر نہیں کیا، اگر کہیں ان سے حدیث روایت بھی کی ہے تو بغیر نام لیے ذکر کر دیا ہے۔ مثلاً حدثنی ثقة اور اس سے مراد ابو یوسفؒ ہیں۔

(۲)—— سرخسیؒ کا یہ کہنا کہ امام اوزاعی کے اعتراض کی وجہ سے یہ کتاب تالیف کی گئی اور امام اوزاعیؒ نے اس کتاب کو ملاحظہ فرمایا ہے صحیح نہیں ہے کیوں کہ یہ بات تاریخی حقائق کے خلاف ہے۔ امام اوزاعیؒ ۱۵۷ھ میں فوت ہو جاتے ہیں اور امام محمدؒ ۱۳۲ھ میں پیدا ہو کر ۱۸۹ھ میں فوت ہوتے ہیں تو اگر یہ کتاب امام محمدؒ کی آخری تصنیف تسلیم کی جائے تو ہمیں کہنا پڑے گا کہ زیادہ سے زیادہ انھوں نے پچیس سال کی عمر میں یہ کتاب لکھی، کیوں کہ امام محمد کی ولادت اور امام اوزاعیؒ کی وفات میں پچیس سال کا فرق ہے۔ پھر ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ امام محمدؒ نے پچیس سال کی عمر میں آخری کتاب تصنیف کی، بلکہ کہنا یہ چاہیے کہ اس عمر میں انھوں نے تصنیف و تالیف کا کام شروع کیا۔ اس روایت کو مان لیا جائے تو یہ بھی ماننا

---

[1] رسالہ رسم المفتی ص ۱۹ و شرح السیر الکبیر ص ۳ طبع ہند۔

پڑے گا کہ امام محمدؒ نے بتیس سال کی عمر تک کوئی کتاب نہیں لکھی تھی، حالانکہ کتاب کے متن سے عیاں ہوتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ تعلقات خراب ہونے کے بعد اُنھوں نے یہ کتاب تصنیف کی تھی اور تعلقات کی یہ خرابی امام محمدؒ کے مرتبۂ شیخوخت کے پہنچنے کے بعد تھی اور وہ پچیس سال کی عمر نہیں ہو سکتی۔

کتاب الزیادات

جو کتابیں ظاہر الروایہ کے نام سے مشہور ہیں ان میں یہ کتاب چھٹے نمبر پر آتی ہے اور پہلی کتابوں میں جو مسائل مذکور ہو چکے ہیں، ان سے زوائد پر یہ مشتمل ہیں۔ بعض علماء اسے کتبِ ظاہر الروایت میں شمار نہیں کرتے بلکہ نوادر کے ضمن میں ذکر کرتے ہیں، لیکن علماء کی اکثریت اسے ظاہر الروایت میں بھی شمار کرتی ہے[1]۔ امام محمدؒ نے دو اور کتابیں بھی لکھی ہیں جو ظاہر الروایت کے مرتبہ کی ہیں مگر علماءؒ نے ان کتابوں کا تذکرہ نہیں کیا۔

الرد علیٰ اہلِ مدینہ

امام شافعیؒ نے اس کا کتاب الاُم میں ذکر کیا ہے، امام محمد نے بعض مسائل میں امام ابو حنیفہؒ سے اتفاق کیا ہے اور بعض میں اہلِ مدینہ سے یہ کتاب دو لحاظ سے بڑی گراں قدر ہے۔ ایک یہ کہ روایت و سند کے لحاظ سے بالکل صحیح ہے اور امام شافعی کا "الاُم" میں اسے روایت کرنا بہترین شہادت ہے۔

دوسرے یہ کہ اس کتاب میں قیاس اور آثار و سنّت سے استدلال کیا گیا ہے اور اگر اس کے ساتھ امام شافعیؒ کے تعلیقات اور موازنہ کو ملا دیا جائے تو مجموعی حیثیت سے یہ کتاب فقہ کے تقابلی مطالعے کے نام سے موسوم ہو سکتی ہے۔

"الآثار"

جس میں اہلِ عراق کی احادیث اور آثار کو جمع کیا ہے۔ یہ کتاب بہت سی روایات میں "کتاب الآثار" ابو یوسفؒ کے ساتھ ملتی جلتی ہے اور یہ دونوں کتابیں امام ابو حنیفہ کی مسانید میں شمار ہوتی ہیں۔ اس لحاظ سے یہ دونوں کتابیں اس لیے بہت قیمتی ہیں کہ ان سے امام ابو حنیفہؒ کے علم حدیث کا پتہ چلتا ہے اور یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ امام صاحب اپنے استدلال میں کسی حد تک احادیث و آثار پر اعتماد کرتے تھے اور ان کے ہاں قبولِ روایت کے شروط کیا تھے۔

نیز ان دونوں کتابوں پر مذہبِ حنفی کی بنیاد ہے، کیونکہ ان میں وہ تمام قضایا اور فتاویٰ جمع کیے گئے ہیں جو نص سے ماخوذ ہیں اور امام ابو حنیفہؒ نے ان کی علل مستنبط کر کے قیاس سے کام لیا ہے اور پھر اصول و فروع کی ان پر بنیاد رکھ کر قواعد وضع کیے ہیں۔

---

[1] اس زیادات کی شرح احمد بن محمد ابو نصر عتابی متوفی ۵۸۲ھ نے کی ہے۔

کُتب ظاہر الروایت یہ کتابیں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی فقہ کا مرجع سمجھی جاتی ہیں چند مسائل کے سوا جو کچھ بھی ان کتابوں میں مذکور ہے وہی حنفی مذہب ہے اور ان کے مقابلے میں دوسری روایات غیر معتبر۔

اس لیے علماء نے ان کتابوں کی شرحیں لکھنے کا اہتمام کیا اور مسائل کی تخریج کے اصول بتائے اور ان پر تفریعات قائم کیں۔

چوتھی صدی کے اوائل میں ابو الفضل محمد بن محمد بن احمد مروزی المعروف بحاکم شہید نے الکافی کے نام سے کتاب لکھی، جس نے ان کتبِ ستہ کے مسائل کو حذف کر کے جمع کر دیا۔ چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے المبسوط کے نام سے الکافی کی شرح لکھی جس میں مسائل کے اصول و ادلہ اور وجوہِ قیاس نہایت تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ چنانچہ علامہ طرطوسیؒ اس کے متعلق لکھتے ہیں:

"سرخسیؒ کی "المبسوط" کے مقابلے میں کوئی دوسری کتاب معتبر نہیں ہے۔"

امام زفرؒ بن ہذیل

امام ابو حنیفہؒ کے شاگردِ جلیل اور فقیہِ عظیم

ولادت اور تحصیلِ علم

امام زفرؒ صاحبین یعنی ابو یوسفؒ اور محمدؒ دونوں سے پرانے شاگرد ہیں۔ ۱۵۸ھ میں اڑتالیس سال کی عمر میں فوت ہوئے۔ ان کے والد عربی، اور ماں فارسی تھیں۔ اس وجہ سے ان کے اندر ہر دو عناصر جمع ہو گئے تھے۔ ان کے استدلال میں نہایت قوت پائی جاتی تھی۔ فقہ اہل الرائے امام ابو حنیفہؒ سے اخذ کی، جو ماسوا پر غالب آگئی۔ قیاس میں امام صاحب کے حلقۂ تلامذہ میں داخل ہو گئے، چنانچہ بغدادی نے تاریخ میں حنفی ائمۂ اربعہ کے مابین موازنہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

"مزنی بیان کرتے ہیں کہ ان کے پاس ایک شخص آیا اور ان سے اہلِ عراق کے متعلق سوال کیا اور پوچھا: امام ابو حنیفہؒ کے متعلق تمہاری کیا رائے ہے؟

انھوں نے جواب دیا: "وہ سب کے سردار تھے"۔

پھر اس نے پوچھا "ابو یوسف"؟

تو مزنی نے کہا: "ان سب میں حدیث کی زیادہ اتباع کرنے والے تھے"۔

پھر سائل نے پوچھا: "امام محمدؒ"؟

مزنی نے کہا: "تفریعات کے قائم کرنے میں سب سے بڑھ کر تھے"۔ اس نے سوال کیا "امام زفر"؟

مزنی نے جواب دیا: "بہت بڑے ماہرِ قیاس تھے"۔

امام زفرؒ نے نہ تو کوئی کتاب لکھی ہے اور نہ اپنے شیخ کی روایت میں حصہ لیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی موت کے آٹھ سال بعد وہ فوت ہو گئے اور روایتِ مذہب کا موقع

نہ مل سکا اور صاحبین ان کے بعد تقریباً تیس سال تک زندہ رہے انھیں کتابت و تدوین و مراجعت و درس کا خوب موقع ملا۔

قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے زبانی طور پہ مذہب حنفی کی اشاعت میں کافی حصہ لیا تھا گو قلم سے کچھ زیادہ خدمت نہیں کر سکے۔ امام ابوحنیفہؒ کی زندگی میں ہی بصرہ کے قاضی مقرر ہو گئے تھے۔ چنانچہ حافظ ابن عبدالبرؒ الانتقاء میں لکھتے ہیں:

"زفرؒ جب بصرہ کے عہدۂ قضا پر مامور ہوئے تو امام صاحبؒ نے کہا:

"تمھیں معلوم ہے کہ ہمارے اور اہلِ بصرہ کے مابین منافقت اور کشیدگی پائی جاتی ہے، میرا خیال ہے کہ تم ضرور اس کا شکار ہو گے؟

چنانچہ جب بحیثیت قاضی کے بصرہ میں وارد ہوئے تو وہاں کے اہلِ علم ان کے گرد جمع ہو گئے اور فقہ میں آئے دن ان سے مناظرہ بازی شروع کر دی جب امام زفرؒ دیکھتے کہ وہ ان کی بات سے متاثر ہو رہے ہیں تو کہتے کہ یہ میرا نہیں امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے، اس پر وہ کہتے کہ ابوحنیفہؒ اس قسم کی صحیح بات کہتے ہیں؟

امام زفرؒ جواب دیتے امام صاحبؒ تو اس سے بہتر باتیں بیان کرتے ہیں اس طرح امام زفر جب علماء کو دیکھتے کہ ان کی بات قبول کر رہے ہیں تو امام صاحب کا حوالہ پیش کر دیتے حتیٰ کہ ان میں سے بہت سے علماء نے امام ابوحنیفہؒ کے متعلق اپنی رائے تبدیل کر لی اور نفرت کے بجائے محبت کی نظر سے دیکھنے لگے۔

امام زفرؒ فارغ ہو کر چلے تو ان کی جگہ ابو یوسفؒ نے لے لی۔

فقۂ ابو حنیفہؒ کے دُوسرے ناقلین

حسن بن زیاد لولوی

علاوہ ازیں امام صاحبؒ کے آرا کے ناقلین میں الحسن بن زیاد اللولوی (متوفی ۲۰۴ھ) ہیں کہتے ہیں کہ یہ بھی امام صاحبؒ کے تلمیذ اور ان کے اصحاب میں سے ہیں، یہ روایتِ حدیث کے سلسلے میں مشہور ہوئے۔ ان کا بیان ہے کہ میں نے ابن جریج سے بارہ ہزار حدیثیں لکھی ہیں جو نہایت اہم ہیں، اسی طرح آرائے ابو حنیفہؒ کے بھی مشہور رواۃ میں ان کا شمار ہوتا ہے اگرچہ بعض محدثین ان سے حدیث اخذ نہیں کرتے، چنانچہ احمد بن عبدالحمید الحازمی ان کے متعلق کہتے ہیں:

"الحسن بن زیاد نہایت خلیق آدمی تھے، محدثین نے ان پر جرح کی ہے اور حدیث میں ان کا کوئی مقام نہیں ہے۔ محدثین کی طرح فقہاء بھی ان کی روایت کو کتبِ ظاہرالروایہ کا درجہ نہیں دیتے۔"

ان سے محمد بن سماعہ اور محمد بن شجاع الثلجی، علی الرازی اور الخصاف کے والد عمر بن مہیر نے روایت کی اور بہت سے فقہاء نے ان کی فقہ کی تعریف کی ہے۔ چنانچہ یحییٰ بن آدم لکھتے ہیں:

"میں نے الحسن بن زیاد سے زیادہ فقیہہ کسی کو نہیں دیکھا۔"

۱۹۴ھ میں کوفہ کے عہدۂ قضا پر متمکن ہوئے، مگر ان کے متعلق مشہور ہے کہ قضا میں اتنے بہتر نہیں تھے جس طرح علم فقہ کے ماہر تھے، یہی وجہ تھی کہ جلد ہی مستعفی ہو گئے۔ چنانچہ ابن الندیم "الفہرست" میں لکھتے ہیں:

"امام طحاوی لکھتے ہیں کہ انھوں نے مندرجہ ذیل کتابیں تصنیف کیں:

۱ - کتاب المجرد، جو امام صاحبؒ سے روایت پر مشتمل ہے۔
۲ - کتاب ادب القاضی۔
۳ - کتاب الخصال۔
۴ - کتاب معانی الایمان۔
۵ - کتاب النفقات۔
۶ - کتاب الخراج۔
۷ - کتاب الفرائض۔
۸ - کتاب الوصایا۔

الفوائد البھیہ میں مذکور ہے کہ انھوں نے ایک کتاب "الامالی" کے نام سے تصنیف کی ہے۔

یہاں تک جن ناقلین کا ہم نے ذکر کیا ہے یہ وہ لوگ ہیں جو امام صاحب کے شاگرد تھے اور انھوں نے امام صاحبؒ سے اخذ و استفادہ کیا تھا۔ اب ہم اس ضمن میں لوگوں کا ذکر کرتے ہیں جنھوں نے امام صاحبؒ کے اصحاب یا ان کے دور کے بعد کے فقہاء سے استفادہ کیا، لیکن امام صاحب کی فقہ کی روایت کی تدوین میں شہرت حاصل کی اور اخلاف تک اس ورثے کو منتقل کیا۔

عیسیٰ بن ابان

ان لوگوں میں عیسیٰ بن ابان ہیں جنھوں نے امام محمدؒ سے فقہ حاصل کی اور بصرہ کے عہدۂ قضا پر متمکن ہوئے یہ پہلے پہل امام محمدؒ کی مجلس سے کنارہ کش رہتے تھے؛ امام صاحب کے تلامذہ کے بارے میں ان کی رائے تھی کہ یہ لوگ حدیث کے خلاف جاتے ہیں، حتیٰ کہ محمد بن سماعہ انھیں زبردستی امام محمدؒ کی مجلس میں لے آئے۔

پہلی ہی مجلس میں امام محمد نے ان سے پوچھا کہ ہم کس بات میں حدیث کی خلاف ورزی کرتے ہیں؟ تو انھوں نے حدیث کے پچیس ابواب سے متعلق سوال کیا۔

امام محمدؒ نے جوابات دیے اور شواہد و دلائل پیش کیے۔ اس کے بعد عیسیٰ محمد بن الحسن کے ہو کر رہ گئے۔

چنانچہ ابن الندیمؒ الفہرست میں لکھتے ہیں:

عیسیٰ بن ابان نے مندرجہ ذیل کتب تالیف کیں:

کتاب الحج - کتاب خبر الواحد - کتاب الجامع، کتاب اثبات القیاس - کتاب اجتہاد الرائے۔

یہ ۲۲۰ھ میں فوت ہوئے۔

محمد بن سماعہ

یہ امام محمد اور حسن بن زیاد کے تلمیذ تھے، انھوں نے کتب النوادر کو ابو یوسفؒ اور محمدؒ سے روایت کیا ہے۔ ۱۹۲ھ میں مامون کے حکم سے عہدۂ قضا پر متمکن ہوئے اور آخرکار ضعفِ بصارت کے سبب اس سے مستعفی ہو گئے۔ کتاب "ادب القاضی"، کتاب "المحاضر السجلات" اور "النوادر" ان کی تصنیفات ہیں۔

۲۳۲ھ میں فوت ہوئے۔

ہلال بن یحییٰ الرائی البصری

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ یوسف بن خالد السمتی البصری کے شاگرد تھے جو امام صاحب کے تلامذہ میں سے تھے۔

جب امام یوسفؒ بصرہ روانہ ہوئے تو امام صاحبؒ نے انھیں فراموش نہ ہونے والی نصیحتیں کیں، چنانچہ ہلال نے اپنے استاد یوسف کے حالات زندگی قلمبند کیے ہیں۔

یوسف کے علاوہ ہلال، امام ابو یوسفؒ اور زفر کے بھی شاگرد تھے۔

یہ ان دو شخصیتوں میں سے ایک ہیں جنھوں نے وقف اور فروع کے احکام کے سلسلے میں عراقی فقہ کی نقل میں بہت بڑا حصہ لیا ہے۔ ان کی کتاب ہندوستان میں طبع ہو چکی ہے۔ ابن الندیم نے "کتاب الوقف" کو ان کی کتابوں کے ضمن میں بیان نہیں کیا ہے بلکہ صرف "تفسیر الشروط" اور کتاب المحدود کا ذکر کیا ہے۔

۲۴۵ھ میں فوت ہوئے۔

احمد بن عمر بن مہر الخصاف

یہ ۲۶۱ھ میں فوت ہوئے۔ فقہ حنفی اپنے والد الحسن بن زیاد سے حاصل کی۔ یہ مذہب حنفی کے رمز شناس تھے۔ شمس الائمہ الحلوانی لکھتے ہیں:

"الخصاف بہت بڑے عالم تھے، یہ ان لوگوں سے تھے جن کی اقتدا کی جا سکتی ہے، "کتاب الاوقاف" ان کی تصنیف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر یہ کتاب مرجع ثانی کی حیثیت رکھتی ہے۔ پہلا درجہ ہلال کی کتاب کا ہے اور یہ دوسرے درجے پر شمار ہوتی ہے، اس کے علاوہ انھوں نے کتاب الحیل، کتاب الوصایا، کتاب الشروط الکبیر، کتاب الشروط الصغیر، کتاب الخوارج للمعتدی، کتاب اقرار الورثہ، کتاب القصر و احکامہ اور کتاب السیر والبقر تصنیف کی ہیں۔

احمد بن سلامہ ابو جعفر طحاوی

پہلے پہل انھوں نے ماموں اسماعیل بن یحییٰ المزنی امام شافعی کے شاگرد سے فقہ حاصل کرنا شروع کی، مگر ساتھ ہی فقہ عراقی کا کافی مطالعہ رکھتے حتیٰ کہ آخر میں اسی کی جانب متوجہ ہو گئے۔

عراقی فقہ انھوں نے ابو حازم عبد الحمید قاضی القضاۃ شامی سے حاصل کی جو عیسیٰ بن ابان تلمیذِ امام محمدؒ کے شاگرد تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی نے فقہ شافعی اور فقہ عراقی دونوں کا علم حاصل کیا تھا۔ انھوں فقہ شافعی میں آزادانہ تنقید کی روح پیدا کی۔ چنانچہ فقہاء کے لیے ان کی درایت بلند پایہ ناقد کا درجہ رکھتی ہے۔ آخر کار انھوں نے حنفی فقہ پر توجہ مرکوز کی، اس لیے حنفی فقہ کے مجتہدین میں شمار ہوتے ہیں:

چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ محدث دہلوی ان کے متعلق لکھتے ہیں:

"طحاوی کی المختصر ان کے مجتہد ہونے کی دلیل ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مذہب حنفی کے مقلد محض نہ تھے، کیوں کہ انھوں نے بہت سے مسائل میں دلائل کی بنا پر امام صاحبؒ سے اختلاف کیا ہے"

بہت سے علمائے مصر سے حدیث سُنی، اس وجہ سے بیک وقت فقیہ اور محدث بن گئے۔ حنفی مذہب میں ان کی کتابیں درمیانی حلقے کی حیثیت رکھتی ہیں جن میں متقدمین کے علم کو جمع کر کے متاخرین کی طرف منتقل کر دیا ہے، ان کی تصنیفات میں سے احکام القرآن، کتاب معانی الآثار، مشکل الآثار، المختصر،

شرح الجامع الصغیر، شرح الجامع الکبیر، کتاب الشروط الکبیر والصغیر والاوسط، المحاضرات والسجلات، الوصایا والفرائض، حکم اراضی مکہ، قسم الفئ والغنائم وغیرہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

۳۲۱ھ میں وفات پائی۔

کُتبِ فقۂ حنفی کے مراتب

خصُوصیّات اور امتیازات

مندرجہ بالا تفصیلات سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ قوتِ روایت کے لحاظ سے فقۂ حنفی میں تمام کتابیں ایک ہی مرتبے کی نہیں ہیں، اگر متقدمین کی کتبِ روایت کے ساتھ متاخرین کے فتاویٰ، تخریجات کو شامل کر دیا جائے تو اس مذہب کی کتابوں کو تین مراتب پر تقسیم کیا جا سکتا ہے:

(۱) الاصول۔ ان کتابوں کو کتب ظاہر الروایہ کہا جاتا ہے۔ یہ کتابیں امام ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اقوال پر مشتمل ہیں، جنھیں امام محمد نے اپنی چھ کتابوں میں جمع کر دیا ہے۔

(۲) النوادر۔ یہ کتابیں بھی اصحابِ مذہب سے مروی ہیں، لیکن ان کا درجہ کُتبِ ستّہ کے بعد ہے۔ یہ یا تو امام محمدؒ کی تصنیفات ہیں، جیسے الکیسانیات، الہارونیات، الجرجانیات، الرقیات وغیرہ اور یا حسن بن زیاد وغیرہ کی مؤلفات ہیں۔ چنانچہ ابن عابدین لکھتے ہیں:

"منجملہ ان کتابوں کے الآمالی لابی یوسف ہے۔"

اور پھر کتاب "الامالی" کے متعلق لکھتے ہیں:

لفظ اَلْاَمَالِی، اِمْلَاءٌ کی جمع ہے اور املاء کا طریقہ یہ تھا کہ مجتہد کے گرد تلامذہ قلم دوات اور کاغذ لے کر بیٹھ جاتے تھے وہ اپنی معلومات قلمبند کراتا جاتا تھا اور آخر وہ ایک کتاب بن جاتی تھی، اس کتاب کو املاء کہا جاتا ہے جس کی جمع الآمالی ہے۔ فقہاء، محدثین اور علمائے عربیہ سب املا کراتے تھے، مگر اب علم اور علماء کے ختم ہونے کی وجہ سے ان کے آثار سے بھی ہم محروم ہیں[۱]۔ کتابوں کی یہ قسم پہلی قسم

---

[۱] رسم المفتی ص۱۷

سے کم رتبہ سمجھی جاتی ہے - یہی وجہ ہے کہ جب اصول اور نوادر میں تعارض ہو تو اصول کی روایت کو معتبر سمجھا جاتا ہے، کیوں کہ وہ مذہب کی اصل اور سند کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے -

(۳) الفتاویٰ والواقعات — ان سے مراد وہ مسائل ہیں جو متاخرین میں سے ائمہ مجتہدین نے ایسے مسائل کے سلسلے میں مستنبط کیے جن کی نظیر متقدمین کے ہاں نہیں تھی - اس گروہ میں امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے تلامذہ اور ان کے مابعد کے علماء شامل ہیں، جن کے حالات طبقات کی کتابوں میں بالتفصیل مذکور ہیں - ابن عابدین نے ان میں سے بعض رجال کا ذکر کیا ہے - چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اصحاب میں سے عصام بن یوسف، ابن رستم، محمد بن سماعہ، ابو سلیمان الجوزجانی اور ابو حفص البخاری ہیں، اور ان کے بعد محمد بن سلمہ، محمد بن مقاتل، نصیر بن یحییٰ، ابو النصر القاسم بن سلام ہیں۔ بعض اوقات یہ لوگ دلائل کے پیش نظر اصحاب مذہب سے اختلاف بھی کرتے ہیں - ہمارے خیال میں ان کے فتاویٰ میں سب سے پہلے فقیہ ابو اللیث سمرقندی نے اپنی کتاب "النوازل" جمع کی، پھر ان کے بعد مشائخ نے دوسری کتابیں جمع کیں ان میں مجموع النوازل والواقعات ناطفی، الواقعات صدر شہید خاص طور پر قابل ذکر ہیں، ان کے بعد بعض متاخرین نے مسائل مخلوط کر کے قلمبند کیے جیسے فتاوائے قاضی خاں اور رضی الدین السرخسی کی "المحیط" ہے -"

چنانچہ انھوں نے پہلے مسائل الاصول' کا ذکر کیا ہے اور اس کے بعد "النوادر" بیان کیے ہیں جو بہت ہی بہتر طریقہ ہے -

بلاشبہ واقعات و فتاویٰ کے مسائل اصول و نوادر سے کم مرتبہ ہیں، کیونکہ اصول و نوادر میں اصحاب مذہب کے اقوال مذکور ہیں گو بلحاظ روایت کے ان میں تفاوت ہے مگر فتاویٰ اور واقعات تو محض ان کے اقوال کی تخریجات ہیں جو کبھی ان کی روایت کے خلاف بھی ہوتے ہیں، جنھیں متاخرین کے اجتہاد کی حیثیت سے تو قبول کیا جا سکتا ہے مگر امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے اقوال کی حیثیت سے قبول نہیں کیا جا سکتا اور نہ متقدمین میں سے کسی طرف انھیں منسوب کیا جا سکتا ہے -

ان اقسام ثلاثہ کے مجموعے سے حنفی مذہب کا ڈھانچہ تیار ہوتا ہے - ان کتابوں میں جو مسائل بلا اختلاف مذکور ہیں ان پر ابو حنیفہؒ اور صاحبین کا اتفاق تصور کیا جاتا ہے اور جن میں اختلاف مذکور ہے، وہ مختلف فیہ سمجھے جائیں گے -

کتب ظاہر الروایہ میں ابو حنیفہؒ اور صاحبین کا اختلاف مذکور ہے اور بعض مقامات پر امام زفر کا اختلاف بھی ہے -

فقہِ ابو حنیفہؒ

مرتبہ، مقام، عظمت

اب ہم ان اصولوں کا ذکر کرنا چاہتے ہیں جن پر امام صاحبؒ نے اپنے استنباط کی بنیاد رکھی جو ان کی فقہ کا سرچشمہ بنے۔

مگر اس سے پہلے ایک مبحث کا ذکر کرنا ضروری سمجھتے ہیں جسے بعض مؤلفین نے ذکر کیا ہے اور وہ امام صاحبؒ سے پہلے لوگوں کی فقہ میں امام صاحبؒ کی فقہ کا مرتبہ ہے۔

یعنی کیا امام صاحب اپنے پیش رو فقہاء میں کسی کے مذہب کے متبع تھے اور انھوں نے کوئی جدت پیدا نہیں کی؟ یا انھوں نے عراق میں جو تحریک فقہی پیدا ہو چکی تھی اس کی تکمیل کے فرائض سرانجام دیے اور اس دَور کو ختم کر دیا؟ اور یا یہ کہ انھوں نے متقدمین میں سے کسی کی اتباع نہیں کی اور ایک جدید مسلکِ اجتہاد کے بانی بنے؟

ان تین صورتوں میں امام صاحب کو کس زمرے میں داخل کیا جا سکتا ہے؟ ان کے حامی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ انھوں نے تفکیر فقہی کی جدید اساس قائم کی تھی اور متقدمین میں سے کسی کے متبع نہیں تھے گو ان کے مذہب کی بنیاد کتاب و سنت اور صحابۂ کرام کے آثارِ صحیحہ پر ہے، مگر اس مذہب سے اکثر نسبت رکھنے والے علماء اس ادعاء کو صحیح نہیں مانتے۔

ان کے مقابلے میں ایک دوسرا گروہ ہے کہ شدتِ تعصب میں آ کر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ امام صاحبؒ نے کوئی نئی چیز پیش نہیں کی صرف تخریج و تفریع کو ترقی دی ہے، ورنہ طریقۂ اجتہاد میں وہ سراسر ابراہیم نخعی کے متبع تھے، انھی لوگوں میں شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی ہیں، چنانچہ وہ اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں:

" امام صاحب (ابو حنیفہؒ) ابراہیم نخعی اور ان کے اقران کے مسلک کے پابند

تھے، اس سے شاذ و نادر تجاوز کرتے تھے، وہ تخریج مذہب میں عظمت و شان کے مالک تھے اور وجوہ تخریجات پر ان کی گہری نظر تھی، فروع پر پوری توجہ کرتے تھے، اگر تم ہمارے قول کی صداقت جاننا چاہتے ہو تو کتاب الآثار امام محمدؒ، جامع عبدالرزاق اور مصنف ابی شیبہ سے ابراہیم نخعی اور ان کے اقران کے اقوال کو جمع کرو، پھر امام صاحبؒ کے مسلک سے ان کا مقابلہ کرو، تو معلوم ہوگا کہ سوا چند مواضع کے انھوں نے ان کے مسلک سے انحراف نہیں کیا اور چند مواضع میں علمائے کوفہ کے مسلک سے باہر قدم نہیں رکھا۔"[1]

شاہ صاحبؒ کے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ نے فقہ میں کسی جدید طرز فکر کی بنیاد نہیں رکھی، بلکہ وہ کلی طور پر ابراہیم نخعی اور ان کے اقران کے تابع تھے اور ان کے آراء سے خروج نہیں کرتے تھے، بجز اس صورت کے کہ ان کا اجتہاد موجود نہ ہو، اور اس حد سے باہر قدم نکالتے تھے تو علمائے کوفی کے اقوال پر اکتفا کرتے تھے، یا ابراہیم نخعی اور ان کے معاصرین کے اقوال پر تفریع و تخریج کرتے تھے۔

لیکن امام صاحب کے بارے میں یہ خیال صحیح نہیں کہ وہ کسی کے مقلد یا متبع محض تھے، اور صاحبِ مذہب مجتہد نہیں تھے، اگر امام صاحب ایسے ہی ہوتے تو انھیں وہ مقام نہ حاصل ہوتا جو پشتہا پشت سے چلا آرہا ہے۔ شاہ ولی اللہ کا یہ دعویٰ کتب ظاہر الروایہ سے خود بخود رد ہو جاتا ہے۔ ان کتابوں میں جو کچھ ہے وہ مذہب ابوحنیفہ ہے۔ ان کتابوں کا معمولی حصہ بھی نخعی کے طریق پر نہیں ہے۔ البتہ عطاء اور ابن عباس کے طریق پر کچھ حصہ ضرور ہے۔

ابویوسفؒ کی کتاب الآثار اٹھا کر دیکھیے، وہ حدیث جس میں طوافِ زیارت سے پہلے جماع کا ذکر ہے، یوں شروع ہوتی ہے:

"حدثنا یوسف عن ابیہ عن ابی حنیفہ عن عطاء عن ابن عباس..."

اس حدیث میں جس مسلک کی روایت ہے وہ ابراہیم نخعی کی روایت سے بالکل جدا ہے۔ امام صاحبؒ نے ابن عباس کا مسلک اختیار کیا ہے جسے عطاء نے روایت کیا ہے یعنی جماع بعد وقوف سے حج فاسد نہیں ہوتا، یہ مسلکِ نخعی اور فقہائے کوفہ دونوں کے خلاف ہے، پھر یہ دعویٰ

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۴۵ ج ۱

کس طرح کیا جا سکتا ہے کہ امام صاحبؒ ابراہیم نخعی اور ان کے معاصرین کے مقلد محض تھے ؟۔

اس طرح کی بہت سی مثالیں آثار ابو یوسفؒ میں مل سکتی ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب نے فقہ کو بہت کچھ دیا، انھوں نے جو کچھ پایا اسی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اپنا راستہ خود پیدا کیا، وہ اس راستے پر ضرور چلے جس پر کسی دوسرے نے رہروی کا آغاز کیا تھا، لیکن منزل تک وہی پہنچے ۔ ہمیں تعصب سے کوئی سروکار نہیں ۔ ہم مانتے ہیں امام صاحبؒ نخعی کے فکر سے متاثر تھے، لیکن اس کے معنی یہ ہرگز نہیں کہ وہ صرف انھی تک محدود تھے ۔ وہ خود مجتہد تھے اور اسی طرح اجتہاد کرتے تھے جس طرح ابراہیم نخعی۔

ابراہیم اگرچہ عراق میں فقہائے رائے کے شیخ تھے اور امام تھے، لیکن وہ اس وقت تک فتویٰ نہیں دیتے تھے جب تک استفتا نہ آئے ۔ وہ سوال سے پہلے کوئی بات نہیں کرتے تھے۔

ابراہیم نخعی کی عظمت وجلالت ایک حقیقت ہے ۔ یہ بھی واقعہ ہے کہ شروع شروع میں امام صاحب انہی کے ڈگر پر چلے، لیکن پھر اپنی مستقل فقہ کی تکوین کی ۔ ابراہیم نخعی اور امام صاحب دونوں مراسیل سے حجت لاتے تھے اور انھیں قبول کرتے تھے لیکن اس اتفاقِ مسلک کے باوجود دو نہایت نمایاں اختلافات بھی تھے دونوں میں:

(۱) امام صاحب فقہ مکہ و مدینہ سے زیادہ سے زیادہ اخذ کرتے تھے، اسی طرح مستند احادیث اور آثار سے بھی، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ رسول اللہؐ سے تحدیث کے قائل تھے۔

(۲) امام صاحب تفریع اور فرضی مسائل پر بھی زیادہ سے زیادہ متوجہ رہتے تھے۔ صرف اس پر اکتفا نہیں کرتے تھے کہ جو پوچھا جائے اسی کا جواب دے دیں۔

اس اعتبار سے امام صاحب کا ایک خاص مقام ہے جس پر ہمیں گفتگو کرنا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور فقہ تقدیری

وہ مسائل جو وضع نہیں ہوئے لیکن فرض کیے گئے

فقہ تقدیری کسے کہتے ہیں؟

فقہ تقدیری سے مراد ان فقہی مسائل کا فتویٰ ہے جو فرضی طور پر تصوّر کر لیے گئے، لیکن درحقیقت واقع نہیں ہوئے۔ فقہائے قیاس ورائے کے ہاں یہ نوع فقہ بہ کثرت ملتی ہے، اس لیے کہ یہ لوگ جب ان احکام ثابتہ کا استخراجِ علل، کتاب وسنّت سے کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جو انھیں درپیش آتے ہیں تو اس سلسلے میں یہ وقائع فرض کرنے پر بھی مجبور ہو جاتے ہیں تاکہ جو عللِ احکام انھوں نے برآمد کیے ہیں، ان کی روشنی میں دوسرے متوقع مسائل کا حل بھی بہ آسانی کر سکیں۔ اس باب میں امام صاحب پیش پیش ہیں، کیونکہ قیاس سے کام لینے میں بھی وہ پیش پیش تھے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ساٹھ ہزار فرضی مسئلے وضع کیے تھے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس طرح کے تین لاکھ مسئلے وضع کیے تھے۔ پہلی تعداد ظاہر ہے، مبالغے سے خالی نہیں اور دوسری تعداد تو اس قابل بھی نہیں کہ اس پر غور کیا جا سکے۔

تاریخ بغداد میں مذکور ہے کہ جب قتادہ کوفہ آئے تو امام صاحب ان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا:

"اے ابو الخطاب آپ ایسے شخص کے بارے میں کیا کہتے ہیں جو سالہا سال تک لاپتہ رہا، اس کی بیوی نے خیال کیا کہ وہ وفات پا گیا۔ چنانچہ کسی دوسرے مرد سے شادی کر لی۔ اتنے میں پہلا شوہر واپس آگیا۔ بتائیے اب کیا ہوگا؟"

قتادہ نے پوچھا: "کیا ایسا واقعہ پیش آیا ہے؟"

امام صاحبؒ نے جواب دیا: "نہیں پیش تو نہیں آیا۔"

"قتادہ کہنے لگے:" پھر ایسی بات کیوں پوچھتے ہو جو سرے سے واقع ہی نہیں ہوئی؟

امام صاحبؒ نے جواب دیا: "ہم نزولِ بلا سے پہلے اس کے دفاع کی تیاری کرتے ہیں، پھر اگر وہ واقع ہو جاتی ہے تو بآسانی اس سے عہدہ برآ ہو جاتے ہیں[1]!"

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مسائل کے فرض و تقدیر کے سلسلے میں امام صاحب کی روش کیا تھی؟ اور یہ روش نتیجہ تھی فہمِ نصوص میں عمیق فکر کا۔

کیا امام صاحبؒ فقہ تقدیری کے موجد تھے؟

الحجوی نے دعویٰ کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ہی فقہ تقدیری کے موجد ہیں، وہ کہتے ہیں:

"عہد نبوی میں فقہ نام تھا اس تصریحی حکم کا جو در اصل واقع ہو چکا ہو، بعد ازاں صحابہ اور کبار و صغار تابعین نے بھی انہی مسائل پر اپنے احکام کی بنیاد رکھی جو واقع ہو چکے ہوں۔ ان احکام کو بھی پیش نظر رکھا جو ان سے پہلے کے زمانے میں لگائے جا چکے تھے۔ اس طرح فقہ میں نمو پیدا ہوا اور اس کے فروع میں اضافہ ہوا، لیکن ابوحنیفہؒ نے فرضی مسائل، تقدیر وقوع اور فرضی احکام میں انفرادی حیثیت حاصل کر لی، وہ کبھی قیاس سے کام لیتے تھے، کبھی عموم میں اقتراض و اندراج سے۔ اس طرح فقہ کو زیادہ پھلنے پھولنے اور باعظمت مقام حاصل کرنے کا موقع ملا[2]"

یہ حجوی کا دعویٰ ہے، لیکن ہمارے خیال میں امام صاحبؒ فقہ تقدیری کے موجد نہیں ہیں، بلکہ میں تو کہتا ہوں کہ امام صاحبؒ سے پہلے بھی یہ فقہ موجود تھی۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ امام صاحب نے اسے فروغ دیا اور تفریع و قیاس سے کام لے کر درجۂ کمال تک پہنچا دیا۔ یہ بات کہ فقہ تقدیری امام صاحبؒ سے پہلے بھی موجود تھی، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شعبی اپنے درا سات میں ان فقہاء کے شاکی رہا کرتے تھے جو کہا کرتے تھے:

"کیا تم نے دیکھا (یعنی جانتے ہو)، اگر مسئلہ یوں ہو تو فتویٰ کس طرح دیا جائے گا؟"

ظاہر ہے یہ تقدیر اور فرض کی صورت ہے۔ ایسے لوگوں کو شعبی "الرائیتین" کہا کرتے تھے۔

چنانچہ شاطبی کی "موافقات" میں ہے کہ شعبی نے اپنے بعض شاگردوں کو نصیحت کی تھی:

"مجھ سے تین باتیں یاد کر لو:

(۱) کوئی مسئلہ پوچھا جائے تو جواب دے دو، فرضی مسئلے کے چکر میں نہ پڑو۔

(۲) کوئی مسئلہ پوچھا جائے تو قیاس سے کام نہ لو، اس طرح تم حلال کو

---

[1] تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۴۸۔ [2] الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی ج ۲ ص ۱۲۷۔

حرام اور حرام کو حلال کر ڈالوگے۔

(۳) کوئی مسئلہ پوچھا جائے جس کا تمھیں علم نہ ہو تو صاف کہہ دو "میں نہیں جانتا"!

شعبی کی جب وفات ہوئی تو امام صاحبؒ ابھی پختگی کی منزل تک نہیں پہنچے تھے کیونکہ ابھی تک وہ حماد کے حلقۂ درس میں تلمیذ کی حیثیت سے شریک ہو رہے تھے۔ شعبی کی وفات ۱۰۹ھ میں ہوئی۔ اس زمانے میں فقہ تقدیری کا کوفہ میں رواج ہو چکا تھا، لہٰذا امام صاحب کو اس کا موجد بتانا ایک بے اصل سی بات ہے، البتہ یہ صحیح ہے کہ انھوں نے شعور و بلوغ کی منزل میں پہنچ کر اسے موجود پایا، پھر اسے ترقی دی اور اس میں اضافے کیے۔

دوسرے فقہاء بھی فقہ تقدیری سے کام لیتے تھے

امام صاحبؒ کے بعد فقہاء نے مسلک فرض و تقدیر کو باقاعدہ اختیار کر لیا اگرچہ اس کی مقدار میں باہم مختلف رہے۔ چنانچہ لیث اور شافعی اور بعض دوسرے فقہاء کبھی کبھی مسائل کو فرض کر کے فتویٰ دیا کرتے تھے، اس طرح امام صاحب کی حدِ تعبیر تک فقہ و استنباط قبل از وقوع، واقعات و نوازل کی معرفت احکام، حوادث کے نزول سے قبل ان کے مقابلے کی استعداد کے فروغ و نمو میں بہت مدد ملی۔

مگر با ایں ہمہ کہ اکثر ائمۂ مجتہدین فقہ تقدیری کی طرف متوجہ ہو چکے تھے۔ علماء کے مابین اس کے جواز و عدم جواز کا مسئلہ مابہ النزاع رہا، ابن قیمؒ کہتے ہیں:

"اگر مسئلہ مفروضہ کتاب و سنت یا اثرِ صحابہ کی کسی نص پر مبنی ہے تو اس پر گفتگو ٹھیک ہے، لیکن اگر وہ بعد از وقوع یا اس کا وقوع متعذر ہے تو اس پر بحث و خوض مناسب نہیں!"

سچی بات تو یہ ہے کہ مسائل غیر واقعی کا واقع ہونا ہمیشہ ممکن ہے، لہٰذا ان سے واقفیت بھی ضروری ہے، لیکن کہنا چاہیے۔ یہ علم کی روح اور اس کا لب لباب ہے۔ اس باب میں اگر فقہائے رائے نے سبقت کی تو یہ فضل کی طرف سبقت تھی۔ ایک ایسے امر کی طرف سبقت تھی، جس پر خیر کثیر اور نفع عمیم مرتب ہو سکا۔

محال اور ناممکن الوقوع واقعات نہ فرض کرنے چاہییں

لیکن تیسری صدی کے بعد جو فقہاء ہوئے انھوں نے ایسے

مسائل فرض کرنا شروع کر دیے، جو نہ صرف واقع نہیں ہوئے تھے، بلکہ ان کے وقوع کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا، جو اپنے وجود کے اعتبار سے یکسر خارج از عقل تھے۔ چنانچہ فقہائے دانشور نے اس روش کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھا۔ بعض نے تو مسائل فرض کرنے اور ان کے لیے احکام مستنبط کرنے کو حرام بتایا اور اسے دنیا میں ایک امرِ مکروہ قرار دیا۔

میرے خیال میں فقہ کے نمو کے لیے مسائل کا فرض کرنا اور اس سلسلے میں استنباط، قواعد اور وضع اصول ضروری اور لابدی امر ہے، لیکن یہ سب کچھ ممکن اور قریب الوقوع مسائل میں ہونا چاہیے نہ کہ محال اور ناممکن معاملات میں۔[۱]

---

[۱] شرح مسلم میں مذکور ہے:

"فقہاء ایسے مسائل فرض کرنے لگے جن کا وقوع قطعاً محال اور ناممکن تھا۔ مثلاً اگر کوئی خنثیٰ بذاتِ خود وطی کرے اور اس کے بعد بچہ جنے تو اس... کو باپ کی وراثت ملے گی یا ماں کی؟ یا دونوں کی؟ . . .

چنانچہ مازری کہتے ہیں کہ فقہ کی شان یہ نہیں ہے کہ خارق عادات مسائل اور واقعات فرض کر لیے جائیں۔

اصولِ فقہ امام ابو حنیفہؒ

آیا یہ اصول خود امام صاحبؒ نے وضع کیے یا فقہائے نے

امام ابو حنیفہؒ نے تفریعِ مسائل میں کثرت سے کام لیا، یہاں تک کہ یہ کثرتِ تفریع ان مسائل پر بھی حاوی ہو گئی جو سرے سے واقع نہیں ہوئے تھے، ممکن الوقوع مسائل کے بھی مخارج اور احکام وہ بیان کرتے۔ امام محمدؒ کی کتابیں زیادہ تر انہی فروع پر مشتمل ہیں جو امام صاحبؒ سے منقول ہیں۔ ان کتابوں میں ان تفریعات پر غور کیا گیا ہے اور ان کے اسرار واشگاف کیے گئے ہیں، انھیں تفصیلات محکم سے مربوط کیا گیا ہے۔ بس ضروری تھا کہ یہ چیزیں ایک اصول پر قائم ہوتیں، ضروری تھا کہ ضروری قواعد استنباط پر مبنی ہوتیں۔ تاریخ فقہ سے ہمیں کوئی ایسی تفصیل نہیں ملتی جو سندِ متصل کے ساتھ ان قواعدِ مفصلہ کو امام ابو حنیفہؒ تک پہنچاتی ہو، لیکن یہ بات شک و شبہ سے بالا ہے کہ امام صاحبؒ کے سامنے کچھ ایسے قواعدِ معتبرہ تھے، جن کی بنیاد پر وہ تفریع کرتے تھے اور جن کی روشنی میں استخراج سے کام لیتے تھے۔

متاخرین کی کتابوں میں ہمیں ایسے مفصّل اصول ملتے ہیں جنھیں وہ مذہب حنفی کا اصولِ استنباط قرار دیتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ ائمہ فقہ حنفی کے باہمی اختلافات کا بھی تذکرہ کرتے ہیں اور اس بات کی نشان دہی کرتے ہیں کہ:

"یہ اصل امام ابو حنیفہؒ کی رائے پر مبنی ہے"۔

"یہ اصل صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کی رائے پر مبنی ہے"۔

"اس اصل میں سب متفق ہیں"۔

لیکن شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اپنی کتاب "الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف" میں لکھا ہے:

"اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے مابین بنائے اختلاف وہ اصول ہیں جو کتاب البزدوی وغیرہ میں درج ہیں حالانکہ ان میں سے اکثر ان کے اقوال نہیں ہیں، مثلاً خاص ماخوذ اپنا بیان ہوتا ہے وہ محتاج بیان نہیں ہوتا، یا زیادت کے معنی نسخ کے ہیں اور یہ کہ عام اسی طرح قطعی ہوتا ہے جیسے خاص، اور یہ کہ کثرتِ رواۃ کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے۔ نیز یہ کہ کوئی ایسی حدیث، جو غیر فقیہانہ ہو، اور جس سے رائے کا دروازہ بند ہو جاتا ہو، موجب العمل نہیں ہے، یا یہ کہ از روئے اصل شرط اور وصف کا کوئی اعتبار نہیں، یا یہ کہ موجب امر کا مطلب وجوب ہے، یہ اور اس طرح کے دوسرے اصولوں کی نسبت امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کی طرف درست نہیں ہے!"

تقریباً یہی بات شاہ صاحبؒ نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں بھی دہرائی ہے اور زور دیا ہے کہ راوی غیر فقیہ کی حدیث ترک کرنے کے سلسلے میں جب وہ مخالف قیاس ہو، یا اس سے رائے کا دروازہ بند ہو جاتا ہو، امام صاحبؒ اور صاحبین سے کوئی بات منقول نہیں ہے، فرماتے ہیں:

" یہ بات کہ کوئی ایسی حدیث جو گو ضبط و عدالت کے اعتبار سے مشہور ہو لیکن فقہی اعتبار سے اس کی رو سے انسداد باب رائے لازم آتا ہو؛ جیسے حدیث مصراۃ، تو وہ واجب العمل نہیں ہے۔ عیسیٰ بن ابان کا یہی مذہب ہے، اکثر متاخرین اس پر عامل ہیں۔

کرخی اور ان کی متابعت میں ایک بڑا گروہِ علماء اس طرف گیا ہے کہ قیاس پر حدیث کا تقدم راوی کے فقیہ ہونے سے مشروط نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمیں اپنے اکابر سے اس طرح کا کوئی قول نہیں پہنچا ہے، بلکہ ان سے منقول یہ ہے کہ خبرِ واحد قیاس پر مقدم ہو گی، کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ وہ روزہ دار کے معاملے میں حدیثِ ابوہریرہ پر عمل کرتے ہیں۔ اگر بھول چوک سے وہ کچھ کھا پی لے؟ حالانکہ یہ حدیث خلافِ قیاس ہے، یہاں تک کہ خود امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ اگر یہ حدیث نہ ہوتی تو قیاس کی رو سے مسئلہ برعکس تھا۔[1]"

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۵۹

اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جس اصول کو حنفیہ مذہبِ حنفی کا اصول قرار دیتے ہیں یا جسے ائمہ کا اصولِ استنباط بتاتے ہیں، ائمہ حنفیہ کا وضع کیا ہوا نہیں ہے، بلکہ یہ عصرِ ائمہ کے بعد کا اصول ہے جب ان کے تلامیذ نے استنباط کے قواعد مرتب کیے۔

لیکن با ایں ہمہ کہ یہ اصول متاخرین نے وضع کیے تھے، تین باتیں اس سلسلے میں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں:

۱ - بلاشبہ امام ابو حنیفہؒ سے استنباطِ احکام کے سلسلے میں اصولِ مفصلہ منقول نہیں ہیں، لیکن یہ ماننے بغیر چارہ نہیں کہ بہر حال ان کے سامنے کوئی اصول تھا ضرور جسے استنباط کے وقت وہ پیشِ نظر رکھتے تھے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس کی تدوین نہ ہوئی ہو، اور یہ عدمِ تدوین اس کے عدمِ وجود کی دلیل نہیں بن سکتی، کیوں کہ امام صاحبؒ نے تو وہ فروع بھی مدون نہیں کیے تھے جن کی روایت ان کے اصحاب نے کی ہے، اور ان اصحاب سے جو کچھ منقول ہے اس میں دلیل کا حصّہ بہت کم ہے، لیکن اس سے یہ تو ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ یہ فروع کسی دلیل پر مبنی نہیں ہیں، اگرچہ یہ تفریع اکثر مواقع پر خود ہی اپنے مناطِ استنباط کا اعلان کر رہی ہوتی ہے۔

۲ - بزدوی وغیرہ کی طرح جن علماء نے اصولِ مدوّنہ مستنبط کیے ہیں وہ بہر حال ائمہ کے اقوال اور فروعِ ماثورہ ہی پر مبنی ہیں۔

اس بنا پر ہم اصولِ حنفیہ کی دو قسمیں کر سکتے ہیں:

- ایک قسم ان قواعد کی ہے جنھیں وہ اپنے ائمہ کی طرف منسوب کرتے ہیں کہ وہ استنباط کے وقت انھیں پیشِ نظر رکھا کرتے تھے۔
- دوسری قسم فقہائے مذہبِ حنفی کے آراء پر مشتمل ہے، جیسے عیسیٰ بن ابان کی یہ رائے کہ غیر فقیہ راوی کی حدیث اگر مخالفِ قیاس ہو تو رد کر دی جائے گی۔

۳ - امام صاحبؒ سے گو استنباط کے تفصیلی قواعد منقول نہیں ہیں لیکن استدلال کے قواعدِ عامہ کی بہر حال نشان دہی وہ کرتے ہیں، چنانچہ کتبِ مناقب وغیرہ میں اس طرح کے بہت سے اجمالی اقوال ان کے ملتے ہیں، کوئی شبہ نہیں کہ اپنے استنباط میں وہ ان اصولوں کو مرعی رکھتے تھے۔

امام ابو حنیفہؒ کے دلائلِ فقہی

اپنے اندازِ استدلال و استخراج پر امام صاحبؒ کے ارشادات

تاریخ بغداد میں امام ابو حنیفہؒ کا قول مذکور ہے کہ:

"میں سب سے پہلے کتاب اللہ کی طرف رجوع کرتا ہوں، اگر وہاں مسئلہ نہیں ملتا تو سنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، کی طرف رُخ کرتا ہوں، لیکن اگر کتاب اللہ اور سنّتِ رسول اللہ میں بھی نہ ملے تو قولِ صحابہ کو اختیار کرتا ہوں، جس صحابی کا جو قول حسبِ موقع ہوتا ہے لے لیتا ہوں، نہیں ہوتا تو چھوڑ دیتا ہوں۔ اقوالِ صحابہ کے دائرے سے باہر قدم نہیں نکالتا، لیکن جب صحابہ کے بعد معاملہ ابراہیمؒ، شعبیؒ، ابنِ سیرینؒ، حسنؒ، عطاؒ اور سعید بن المسیبؒ وغیرہ تک جاتا ہے (یعنی تابعین تک) تو یہ وہ لوگ تھے جو اجتہاد کرتے تھے، اور میں بھی ان کی طرح اجتہاد کرتا ہوں[۱]۔"

امام کا اسی طرح کا قول ابن عبد البر نے "الانتقاد" میں بھی نقل کیا ہے[۲]

مکی نے مناقبِ ابو حنیفہؒ میں لکھا ہے:

"امام ابو حنیفہؒ ثقہ کو لیتے تھے، اور قباحت سے گریزاں رہتے تھے، لوگوں کے معاملات پر گہری نظر رکھتے تھے۔ ان کی صلاح و اصلاح کے جویا رہتے تھے، وہ حسبِ ضرورت قیاس سے کام لیتے تھے۔ اس سے کام نہ چلتا تو استحسان کو اختیار کرتے، اس سے بات نہ بنتی تو تعاملِ مسلمین کو اختیار فرماتے۔ پہلے وہ مجمع علیہ حدیث کی تلاش کرتے، پھر حسبِ ضرورت قیاس سے کام لیتے۔ پھر استحسان سے، ان دونوں میں سے جو بھی مناسب ہوتا اسے لے لیتے۔ سہل کا قول ہے:

---

[۱] تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۶۸

[۲] الانتقاد ص ۱۴۳

"یہ تھا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا علم عامہ"[1]

اسی کتاب میں آگے چل کر لکھا ہے:

"امام صاحب حدیث کے ناسخ و منسوخ میں انتہائی تفحص سے کام لیتے تھے، جو حدیث رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہو جاتی اس پر عمل کرتے، وہ حدیث اہلِ کوفہ کے عارف تھے اور اس کی سختی سے اتباع کرتے تھے"[2]!

ان تینوں نصوص سے امام صاحبؒ کے علم و طرزِ استدلال کا اندازہ ہوتا ہے، مذکورہ تینوں روایتیں ہم نے اس طرح کی بہت سی روایتوں میں سے منتخب کی ہیں - یہ نصوصِ ثلاثہ امام صاحب کے مصادرِ تفقہ پر دال ہیں -

"تاریخ بغداد" اور "الانتقاء" سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک دلیلِ اوّل کتاب اللہ تھی، دلیلِ ثانی سنتِ رسولؐ - دلیلِ ثالث اجماعِ صحابہ اور اختلافِ صحابہ کی صورت میں ان کے دائرۂ اقوال کے اندر رہ کر کسی قول سے تمسک - جو ان کے نزدیک قیاس سے مربوط اور کتاب و سنت سے استنباط میں موافق ہو -

دوسری تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر نص نہ ملتی تو قولِ صحابی اختیار کرتے، وہ بھی نہ ملتا، تو قیاس سے کام لیتے، پھر استحسان سے، پھر لوگوں کے تعامل یعنی عرف سے، جس طرح تصریحِ اوّل میں تین دلیلوں ——— کتاب، سنت، قولِ صحابی ——— پر وہ اعتماد کرتے تھے - اسی طرح تصریحِ دوم میں قیاس استحسان اور عُرف، تین دلیلوں سے کام لیتے تھے -

تیسری تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے شہر میں جو تعاملِ فقہی رائج تھا اس پر شدت سے عمل کرتے تھے، گویا دوسرے الفاظ میں اجماعِ فقہاء پر عمل پیرا ہوتے تھے -

تو گویا، امام صاحب کے نزدیک جو دلائلِ فقہی قابلِ قبول اور قابلِ عمل تھے، سات تھے:

(۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (۳) اقوالِ صحابۂ کرامؓ (۴) اجماع (۵) قیاس (۶) استحسان (۷) عُرف -

اب ہم ان پر جدا جدا گفتگو کریں گے -

---

[1] المناقب ج ۱ ص ۸۲ [2] المناقب ج ۱ ص ۸۹

قرآنِ کریم

قرآن کے ترجمے، الفاظ اور معنی سے متعلق امام صاحبؒ کا مسلک

فضلائے حنفیہ نے قرآنِ کریم کے بارے میں اس امر پر بحث کی ہے کہ آیا قرآن نظم (یعنی لفظ و معنی کے مجموعے سے عبارت ہے؟) یا صرف معنی کا نام قرآن ہے؟ جمہور علماء کا مسلک تو یہ ہے کہ قرآن نظم و معنی کے مجموعے سے عبارت ہے۔ ہم یہاں صرف امام ابوحنیفہؒ کا مسلک واضح کرنا چاہتے ہیں کہ کیا حضرت امام صاحب کے نزدیک بھی قرآن صرف معنی ہی کا نام ہے یا وہ اس مسئلے میں جمہور علماء کے ہم نوا ہیں اور لفظ و معنی دونوں کے مجموعے کو قرآن مانتے ہیں؟

امام ابوحنیفہؒ سے اس سلسلے میں کسی قسم کی صراحت منقول نہیں ہے، ان سے صرف ایک فروعی مسئلہ منقول ہے جس سے متنازعہ فیہ مسئلے کے دونوں پہلو نکل سکتے ہیں۔ اس لیے فقہاء نے اس فروعی مسئلے سے امام صاحب کا مسلک مستنبط کرنے میں باہم اختلاف کیا ہے۔ ہم سب سے پہلے اس فروعی مسئلے اور اس سے فقہائے کے استنباط و اختلاف کا ذکر کرتے ہیں۔ بعد میں اس پر اظہارِ خیال کریں گے۔

کیا نماز فارسی میں جائز ہے؟ وہ فروعی مسئلہ یہ ہے کہ کیا نماز میں فارسی میں بھی قرأت کی کفایت کر سکتی ہے؟ یا صرف عربی زبان میں قرأت کا ہونا ضروری ہے؟

امام صاحب فرماتے ہیں کہ فارسی میں قرأت، قطع نظر اس سے کہ عربی زبان میں قرأت پر قدرت ہو یا نہ ہو، جائز ہے، لیکن قدرت ہونے کی صورت میں ایسا کرنا مکروہ ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک عربی کے علاوہ کسی زبان میں بھی عربی کے بغیر قرأت جائز نہیں سمجھتے بلکہ فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کو تسبیح و تحمید اور ادعیہ پر اکتفا کرنا چاہیے۔

فخرالاسلام بَزْدَوِی نوح بن ابی مریم الجامع سے اور وہ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ امام صاحبؒ نے اس قول سے رجوع فرما لیا تھا۔ چنانچہ صاحب "کشف الاسرار" فرماتے ہیں:

"اس مسئلے میں امام صاحب کا رجوع ثابت ہے جیسا کہ نوح بن ابی مریم نے خود امام صاحب سے روایت کی ہے اور مصنف، یعنی فخرالاسلام بَزْدَوِی نے شرح مبسوط میں امام صاحب کا رجوع بیان کیا ہے۔ امام ابوزید اور اکثر محققین نے اس کو اختیار کیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔[1]"

مگر المبسوط للسرخسی اور امام محمد کی کتب ظاہر الروایۃ وغیرہ میں پہلا قول مذکور اور مروی ہے اور نوح بن ابی مریم کے سوا کسی نے امام صاحب کا رجوع روایت نہیں کیا ہے اگرچہ بعض علماء نے کہا ہے کہ نوح کی روایت ہی اصح ہے۔[2]

الغرض اس فروعی مسئلے کے بارے میں یہی کچھ منقول ہے۔ بعض علماء نے امام ابوحنیفہ کے اس قول پر کہ فارسی میں بھی نماز ہو سکتی ہے، تخریج کی ہے اور کہا ہے کہ اگر کوئی شخص عجمی زبان میں آیتِ سجدہ کی تلاوت کرے تو اس پر بھی سجدہ واجب ہے، نیز جنبی اور حیض و نفاس والی عورت کے لیے عجمی زبان میں بھی قراءت قرآن حرام ہے۔ اسی طرح قرآن پاک کے ترجمے کو بے وضو ہاتھ لگانا بھی جائز نہیں، مگر شیخ الاسلام خواہر زادہ اور دیگر مشائخ کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ پسندیدہ مسلک یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غیر عربی زبان میں قراءت قرآن کی اجازت صرف نماز کے ساتھ مختص ہے، نماز کے علاوہ جائز نہیں ہے۔ اس قول کے مطابق مسِ مصحف، سجدۂ تلاوت اور جنبی حیض و نفاس والی عورت کے لیے قراءت کے عدم جواز کے بارے میں ترجمے پر اصل قرآن کا حکم نہیں ہوگا۔

غیر عربی میں تلاوتِ قرآن کے جواز کو علماء نے بالاتفاق ان آیات کے ساتھ مقید کیا ہے جو غیر ماوّل ہوں اور ان میں متعدد معانی کا احتمال نہ ہو۔ اگر وہ آیت مؤوّلہ ہے یا اس میں کئی معانی کا احتمال پایا جاتا ہے تو عجمی زبان میں اس کی قراءت کسی کے نزدیک بھی کفایت نہیں کر سکتی کیونکہ اس کا حکم تفسیرِ قرآن کا ہے لہٰذا وہ قرآنِ پاک کا متعین معنی نہیں ہو سکتا، اس لیے اس سے نماز

---

[1] ملاحظہ ہو "کشف الاسرار" شیخ عبدالعزیز البخاری ص ۲۵، ج ۱۔

[2] شرح المنار لابن عبدالملک ص ۹

درست نہیں ہوگی۔

فارسی زبان میں جواز کا فتویٰ کیوں؟ یہ وہ فروعی مسئلہ ہے جسے قرآن کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی معرفت کے لیے اساس بنایا گیا ہے کہ آیا ان کے نزدیک قرآن نظم و معنی دونوں کا نام ہے یا قرآن صرف معنی سے عبارت ہے ؟ علامہ فخرالاسلام البزدویؒ فرماتے ہیں :

"امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نظم اور معنی دونوں کے مجموعے کا نام قرآن ہے۔"

اور بزدویؒ نے ان علماء کے مزعومات کی، جنھوں نے اس فروعی مسئلے سے استنباط کیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے، دو وجوہ کی بنا پر تردید کی ہے :

فارسی میں قرأت قرآن کا جواز (۱) اول یہ کہ یہ جواز محض رخصت کے قبیل سے ہے لہٰذا اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ امام صاحبؒ صرف معنی کو قرآن سمجھتے ہیں، کیوں کہ قرآن کے دو رکن ہیں نظم اور معنی۔ جس طرح کہ ایمان کے دو رکن ہیں، تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان ۔ ہاں انھوں نے نمازی کے لیے بغرض سہولت اس امر کی رخصت دی ہے کہ فارسی زبان میں قرأت کرلے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ عربی زبان جانتا ہو لیکن بولنے کی مشق نہ ہونے کی وجہ سے الفاظ بسہولت ادا نہ کرسکتا ہو اور بعض حروف کو اس کی زبان کھا جاتی ہو۔ اس بنا پر ترجمۂ قرآن میں اس وقت تک قرأت کی اجازت دی گئی ہے جب تک وہ سہولت اور صحت کے ساتھ قرآن کی قرأت نہ کرسکتا ہو، جیسا کہ بحالتِ مجبوری اور جان کی حفاظت کے لیے انسان کو اجازت دی گئی ہے کہ وہ اپنا ایمان مخفی رکھ سکتا ہے اور کلمۂ اسلام کو ترک کرسکتا ہے بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔

امام ابوحنیفہؒ کے کلام کی یہ توجیہ ان کے عصری مزاج کے بھی مطابق ہے، کیوں کہ امام صاحب پچاس سال سے زائد عرصہ تک دورِ اموی میں زندہ رہے۔ اس زمانے میں انھوں نے دیکھا کہ اہلِ فارس فوج در فوج اسلام میں داخل ہو رہے ہیں اور وہ اگرچہ عربی کی کچھ سوجھ بوجھ رکھتے ہیں اور معمولی طور سے اسے سمجھ بھی سکتے ہیں مگر سہولت اور صحت کے ساتھ اس کا صحیح تلفظ نہیں کرسکتے : ان کی زبانوں میں روانی نہیں ہے لہٰذا عربی حروف کو ان کے صحیح مخارج سے ادا نہیں کرسکتے۔ پھر امام صاحب نے یہ بھی دیکھا کہ قرآن کی قرأت بھی بھدی کرتے ہیں اور ان کی زبانیں بعض حروف کو کھا جاتی ہیں، وہ "تکبیر" اور "جلالت" کے الفاظ عمدگی سے بول ہی نہیں سکتے۔ چنانچہ ان مشکلات کے پیش نظر انھوں نے

کہا کہ از راہِ سہولت اور بطور رخصت عجمی شخص کے لیے یہ جائز ہے کہ آیاتِ محکمہ کے ترجمہ کی جن میں ذرہ بھر بھی تاویل کی گنجائش نہیں نکلتی، قرأت کر سکتا ہے اور تکبیرات بھی فارسی زبان میں کہہ لے سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے قول کی یہ توجیہہ کچھ اس لیے بھی صحیح معلوم ہوتی ہے کہ عربی جاننے والے شخص کے لیے فارسی زبان میں جوازِ قرأت سے متعلق علماء کے اندر جو اختلاف پایا جاتا ہے، وہ صرف اس شخص کے متعلق ہے جو کسی بدعت کے ساتھ متہم نہ ہو، ورنہ جو شخص شروع ہی میں عربی زبان میں مہارت رکھتا ہو، اس کے لیے بالاجماع فارسی میں قرأت جائز نہیں ہے۔[1]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فتویٰ جوازِ قرأت سے ایسے لوگوں کے لیے آسانی کرنا مقصود تھی جو عربی زبان سے بالکل عاجز نہ ہوں مگر عربی پڑھنے کی انھیں مشق بھی نہ ہو۔ امام صاحب کے قول کی یہ توجیہہ نہایت ہی عمدہ اور معقول ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنے قول سے صاحبین (امام ابو یوسفؒ و محمدؒ) کے قول کے مطابق رجوع کر لیا تھا کہ غیر عربی زبان میں قرأت صرف اس شخص کے لیے جائز ہے جو عربی زبان میں قرأت کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو، وہاں قرأتِ ترجمہ دعا کے حکم میں ہوگی، اسے اصل قرآن کا مرتبہ نہیں دیا جائے گا۔ چنانچہ شرح المنار میں لکھا ہے:

"صحیح یہ ہے کہ امام صاحب نے اپنے اس قول سے رجوع فرما لیا تھا جیسا کہ نوح بن ابی مریم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر امام صاحب کے اس قول کو صحیح مان لیا جائے تو اس سے یا تو قرآن کی تعریف کا بطلان لازم آتا ہے کیونکہ فارسی مصاحف کی زبان کبھی ہوئی نہیں، اور یا پھر بغیر قرأتِ قرآن کے نماز کا جواز لازم آتا ہے، کیونکہ قرآن تو لفظ و معنی دونوں کا نام ہے۔"[2]

اس بارے میں بزدوی سے یہی کچھ منقول ہے، لیکن ہم بیان کر چکے ہیں کہ امام محمدؒ کی کتب ظاہر الروایت وغیرہ میں امام صاحب کے رجوع کا ذکر نہیں ہے۔ تو یہ بات کچھ مستبعد نہیں ہے کہ ہم ان ہر دو روایات کو صحیح مان لیں اور یہ کہیں کہ امام صاحب کا یہ فتویٰ ایک خاص دَور کی پیداوار ہے جبکہ وہ نومسلم فارسیوں کو دیکھتے تھے کہ وہ صحت اور استقامت کے ساتھ عربی زبان نہیں بول سکتے

---

[1] کشف الاسرار ص ۲۵، ۱

[2] شرح المنار لابن عبد الملک ص ۹، ۲

تھے اور عربی زبان پر انھیں دسترس نہیں ہے، مگر جب وہ دور گزر گیا اور انھیں اندیشہ ہوا کہ کہیں بعض اہلِ بدعت اسے دین میں فساد کا ذریعہ نہ بنالیں اور قرآن کریم کو اس بہانے سے متروک نہ کردیں تو انھوں نے اپنی اس رائے سے رجوع فرمالیا۔

یہ جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے، امام بزدوی کا مسلک ہے، وہ یہ نہیں غور کرتے کہ اس فروعی مسئلے میں امام صاحب جو حکم ثابت کرتے ہیں وہ اکثر علماء کے اس متفقہ فیصلے کے خلاف ہے کہ قرآن نظم و معنی دونوں کا نام ہے، لیکن جب ہم المبسوط للسرخسی کی طرف رجوع کرتے ہیں جو کتب ظاہر الروایۃ کی شرح ہے تو انھیں یہ ثابت کرتے ہوئے پاتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے، کیوں کہ غیر عربی زبان میں تجویزِ قرأت کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کے نظریے کی توجیہ کے سلسلے میں جو ادلّہ انھوں نے بیان فرمائے ہیں وہ بالصراحت یا کم از کم اپنے نتائجِ صریحہ کے لحاظ سے اس طرف لے جاتے ہیں کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے۔ اب ہم قارئین کے سامنے باوجود طوالت کے ان کے کلام کا پورا متن نقل کرتے ہیں، اور وہ یہ ہے:

"اگر کوئی شخص نماز کے اندر فارسی میں قرأت کرے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے لیکن کراہت کے ساتھ ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر وہ شخص عربی زبان جانتا ہے تو جائز نہیں اور اگر عربی نہیں جانتا تو جائز ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ فارسی میں قرأت کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ شخص عربی زبان نہیں جانتا تو بغیر قرأت کے نماز ادا کرلے۔ یہی اختلاف فارسی میں تشہد اور جمعہ کے خطبے کے بارے میں ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ فارسی ترجمے کو قرآن نہیں کہہ سکتے کیوں کہ خدا تعالیٰ کا فرمان ہے:

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا۔

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا۔

لہٰذا قرأت قرآن فرض ہے، اس لیے عربی میں قرأت کے بغیر نماز نہیں ہوسکتی، کیوں کہ فارسی زبان لوگوں کا کلام ہوگا جس سے نماز فاسد ہوجائے گی۔

امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں:

"قرآن معجزہ ہے اور اس کے اعجاز کا تعلق نظم و معنی دونوں کے ساتھ ہے لہٰذا اگر کسی کو ان دونوں پر قدرت ہو تو ان دونوں کے بغیر فرض قرأت ادا نہیں ہوگا۔

اگر کوئی شخص نظم، یعنی الفاظ کی قرأت سے عاجز ہے تو جس چیز پر قدرت ہو اسے ادا کرے جیسے اگر کوئی شخص رکوع و سجود سے عاجز ہو تو اس کے لیے اشارے سے نماز ادا کرنے کی اجازت ہے۔"

امام ابوحنیفہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ اہلِ فارس نے حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کو تحریر کیا کہ ان کے لیے فارسی زبان میں سورۂ فاتحہ لکھ کر بھیج دیں، چنانچہ حضرت سلمان رضؓ نے اس کا فارسی ترجمہ بھیج دیا اور وہ نماز میں وہی فارسی ترجمہ پڑھتے رہے، حتیٰ کہ عربی کے لیے ان کی زبانوں میں لچک پیدا ہو گئی اور وہ سہولت کے ساتھ عربی میں قرأت کرنے لگے۔

نیز امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ معجزہ کی قرأت واجب ہے اور اعجاز کا تعلق معنی سے ہے نہ کہ الفاظ سے، کیونکہ قرآن تمام لوگوں پر حجت ہے اور اہلِ فارس کا عجز جبھی ظاہر ہو سکتا ہے کہ انھیں فارسی زبان میں اس جیسا قرآن بنا لانے کے لیے کہا جائے۔ قرآن کلامِ الٰہی، غیر مخلوق اور غیر فانی ہے اور دیگر السنہ سب کی سب فنا پذیر ہیں، لہٰذا یہ کہنا جائز نہیں کہ قرآن کا تعلق کسی مخصوص زبان کے ساتھ ہے۔ کیوں کہ قرآن ہی میں وارد ہے:

وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ۔

تو ضروری ہے کہ پہلوں کی زبان میں ہو، لہٰذا اگر کوئی شخص فارسی زبان میں کلمۂ شہادت پڑھ کر ایمان لے آئے یا جانور کو فارسی زبان میں تسمیہ پڑھ کر ذبح کر دے یا حج کے موقع پر فارسی میں لبیک کہتا رہے یا اسی طرح تکبیرِ تحریمہ کہہ کر فارسی میں قرأت کر لے تو سب کچھ جائز ہے۔"

پھر امام سرخسی اس قول کی تعقیب کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فارسی میں قرأت اس وقت جائز ہے، جب اسے یہ یقین ہو کہ یہی عربی کا صحیح معنی ہے اور اگر تفسیرِ قرآن کے ساتھ قرأت کر کے نماز پڑھ لے تو یہ جائز نہیں ہوگا، کیونکہ تفسیر کو عربی کا قطعی معنی نہیں مانا جا سکتا۔"[1]

---

[1] المبسوط للسرخسی ص۳۷ ج۱

الفاظِ قرآنی حادث ہیں، معنی قدیم

امام سرخسی کا یہ کلام اپنے مفہوم کے اعتبار سے بالکل واضح ہے اور نتائج کے اعتبار سے لامحالہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے اور الفاظ اس کے مفہوم میں داخل نہیں ہیں۔ کیوں کہ الفاظ حادث ہیں اور معنی قدیم ہیں اور قرآن بھی قدیم ہے۔ لہٰذا قرآن معنی ہی کا نام ہو سکتا ہے اور پھر اعجاز بھی معنی میں پایا جاتا ہے۔ دوسرا اس لیے بھی کہ قرآن کا کچھ حصہ پہلے صحیفوں میں آ چکا ہے اور ظاہر ہے وہ معنی ہی ہو سکتا ہے۔ پس ثابت ہُوا کہ قرآن معنی ہی کا نام ہے، اس بنا پر امام سرخسی کا شمار ان لوگوں میں ہو گا جو یہ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے اور نظم و معنی کے مجموعے کا نام نہیں ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ یہ بات کہاں تک صحیح ہے؟

اس سے قبل ہم علامہ بزدوی کا مسلک بیان کر چکے ہیں، اور اب امام سرخسی کا مسلک بیان کرنے کے بعد دونوں مسلکوں میں موازنہ کریں گے اور ان دونوں میں سے جو عقل و فکر، نیز عصرِ ابو حنیفہ اور تفکرِ ابو حنیفہ سے زیادہ قریب ہو گا اسے اختیار کریں گے۔

امام سرخسیؒ نے جو دلائل بیان کیے ہیں وہ بلاشبہ امام ابو حنیفہ سے منقول نہیں ہیں، البتہ شارحین نے ان کی رائے کا دفاع اور ان کے فکر و نظر کی توجیہہ کرتے ہوئے ضرور ذکر کیے ہیں، مگر جب صورت یہ ہو کہ ان کے مقدمات سے مروی قول امام کے مقابلے میں وسیع تر نتائج کے حامل ہوتے ہوں تو نتائج کی ذمہ داری ان لوگوں پر ڈالی جائے گی، اور اگر وہ اسے امام صاحب کی طرف منسوب کرنا چاہتے ہیں تو ان پر اس بات کا ثابت کرنا ضروری بھی ہو گا۔ لہٰذا یہ کہنا کہ امام صاحب کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے ———— حالانکہ قرأت کے بارے میں امام صاحبؒ سے جو نص مروی ہے اس سے اس کا مفہوم زیادہ وسیع ہے ———— اس کی نسبت امام صاحب کی طرف مشکوک ہے، کیونکہ کوئی بھی قوی یا ضعیف سند اس قول کی نسبت امام صاحب کی طرف ثابت نہیں ہے، لہٰذا جو کچھ امام صاحبؒ سے مروی ہے اگر اس کی تخریج بایں طور کی جائے کہ ان کے قول پر زیادتی لازم نہ آئے اور نہ فرع منصوص علیہ سے زیادہ ابعد اور دُور کے نتائج اس پر مرتّب ہوں تو وہ بے شک قابلِ قبول اور عقل و فکر کے زیادہ قریب ہو گی۔

یاد رہے کہ علامہ بزدوی کی تخریج اس زمانے کے مزاج کے مطابق ہے۔ علاوہ ازیں اس میں کوئی اضافہ بھی نہیں ہے، یعنی فرعِ ماثور کے مفہوم سے اس میں تجاوز بھی نہیں پایا جاتا، کیونکہ ہم پہلے بیان

کہہ چکے ہیں کہ بلاشبہ امام ابوحنیفہؒ کے زمانے میں لوگ عربی زبان سے آشنا تھے، لیکن اسے بولتے وقت ان کی زبان میں لچک نہیں پائی جاتی تھی، لہٰذا لوگوں کے لیے سہولت اور عجمی زبانوں کے فساد سے قرآن کی حفاظت، یہ دونوں ایسی مصلحتیں تھیں جو اس امر کی اجازت دیتی تھیں کہ وہ صرف معنیٰ کا ذکر کر لیا کریں، جس سے انھیں تزکیۂ قلب کی برکت بھی حاصل ہو جائے گی اور قرأتِ قرآن کا مقصد بھی حاصل ہو جائے گا، اس طرح الفاظِ قرآن فساد سے محفوظ رہ سکیں گے۔

سرخسیؒ نے امام صاحبؒ کی غلط وکالت کی

سرخسیؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی حمایت میں جو کچھ بیان کیا ہے اس میں چند ایسی باتیں ذکر کر دی ہیں جو امام ابوحنیفہ کے زمانے میں زیرِ بحث نہ تھیں، کیوں کہ یہ باتیں تو اس زمانے میں مسلّمات سے شمار ہوتی تھیں جن میں کسی قسم کا نزاع جاری ہی نہیں تھا۔ لہٰذا یہ کہنا کہ بحث کا دارومدار اس بات پر ہے کہ اعجاز کا تعلق معنیِ قرآن سے ہے، الفاظ و عبارات کو اس میں کوئی دخل نہیں۔ یہ ایک ایسی بات ہے جو اہلِ علم کے ہاں حقائقِ مقررہ اور ثابتہ کے مخالف ہونے کے علاوہ دَورِ اموی اور عباسی کے ابتدائی ایام میں محلِ نزاع بھی تھی، بلکہ اس قسم کے مباحث بعد کے زمانے کی پیداوار ہیں جبکہ ہندی علوم اور اہلِ ہنود کے مذہب کو عربی زبان میں منتقل کیا گیا۔ اور چوتھی صدی ہجری اور بعد کے ادوار میں علماء اس قضیے کے اثبات کے درپے ہوئے جو آج تک مسلّمات سے چلا آتا تھا کہ اعجاز کا تعلق بالذّات تو نظمِ قرآن کے ساتھ ہے، اگرچہ الفاظ کے بالتبع معانی میں بھی اعجاز پایا جاتا ہے۔ لہٰذا سرخسی کا یہ کلام ان کے اپنے عہد کے تقاضوں کے تو مطابق ہو سکتا ہے مگر امام ابوحنیفہ کے عہد کی روح کے خلاف ہے۔

امام سرخسی نے قرآن کے قدیم یا مخلوق ہونے کے متعلق بحث کی ہے جس پر غور و خوض کرنے سے امام ابوحنیفہؒ ہمیشہ گریز کرتے تھے۔ اور اس مسئلے پر بحث کے موقع پر ہم اس کی تائید میں دلائل بھی پیش کر چکے ہیں۔ لہٰذا ان کا یہ استدلال امام ابوحنیفہؒ کی تفکیر سے متفق نہیں ہو سکتا اور ان مقدرات پر جو نتائج مرتب ہوتے ہیں امام صاحبؒ کے مکمل آراء اس کے متحمل نہیں ہو سکتے۔

امام صاحبؒ لفظ و معنیٰ کے مجموعہ کو قرآن سمجھتے تھے

یہ ہے وہ فرعی مسئلہ اور یہ ہیں وہ تخریجات جو علماء نے اس مسئلے پر کی ہیں۔ چنانچہ ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ امام صاحب اس فرع کے حکم کو ثابت کرتے تھے جیسا کہ کتبِ ظاہر الروایۃ میں مروی ہے، مگر اس سے آپ کا رجوع بھی مروی ہے۔ ہم علامہ بزدوِیؒ کی تخریج کو بھی بیان کر چکے ہیں کہ اس فروعی مسئلے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قرآن صرف معنیٰ کا نام ہے۔

قرآن کا ترجمہ اصل قرآن نہیں

ہم نے اس مقام پر بحث کو اس لیے طول دیا ہے کہ بعض علماء اس سے یہ بھی استدلال کرتے ہیں کہ امام موصوف کے نزدیک قرآن کا ترجمہ جائز ہے، اور وہ ترجمۂ قرآن کو اصل قرآن کا حکم دیتے ہیں۔ امام سرخسیؒ کے طریقۂ بحث سے بھی یہ بات مفہوم ہوتی ہے، اگرچہ ان کی بحث سے آخر کار یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قرآن کا ترجمہ ممکن نہیں ہے۔

بلاشبہ علامہ بزدوی کی تخریج کی بنا پر ——— جو نہایت معقول اور امام ابو حنیفہؒ کے انداز فکر، ان کے عصر، اور اس دور کے مروّجہ مسائل سے عین مطابق ہے ——— یہ نہیں کہہ سکتے کہ امام صاحبؒ ترجمے کو اصل قرآن سمجھتے تھے، کیونکہ انھوں نے کہیں بھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے، خصوصاً جبکہ نوح ابن ابی مریم الجامع کی ابو حنیفہؒ سے یہ روایت صحیح مان لی جائے کہ انھوں نے فارسی میں جوازِ قرأت کے قول سے رجوع کر لیا تھا اور یہ کچھ مستبعد بھی نہیں ہے، اگرچہ امام محمدؒ کی کتابوں میں اس کا تذکرہ نہیں ہے۔

امام صاحبؒ ترجمۂ قرآن کے مخالف تھے

امام سرخسیؒ کی تقریر کے مطابق امام ابو حنیفہ کبھی یہ پسند نہیں کرتے تھے کہ سارے قرآن کا ترجمہ کیا جائے اور ترجمے کو اصل قرآن سمجھا جائے، کیونکہ وہ قرأت بالمعنی کے جواز میں یہ شرط لگاتے تھے کہ اس کا معنی ہونا متیقن ہو، لہٰذا اگر کوئی شخص تفسیرِ قرآن کی قرأت کے ساتھ نماز پڑھ لے تو اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی، کیوں کہ اس کا معنی ہونا قطعی اور یقینی نہیں ہے۔"

بے شک قرآن جن استعارات و اشارات، مجازات و کنایات اور ایجاز و خصائصِ بیانیہ پر مشتمل ہے، وہ قرآن ہی کا حصہ ہیں اور یہی چیزیں اس کا رمزِ اعجاز ہیں، لہٰذا اس کے ترجمے کو معنی متیقن نہیں کہہ سکتے، کیوں کہ جب علم بیان کی ان تمام خوبیوں کا لوگوں کے کلام میں پایا جانا متعذر ہے تو اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کے کلام کے ترجمے میں کیسے آسکتی ہیں!

علامہ شاطبی کی رائے

علامہ شاطبی نے لکھا ہے کہ عربی الفاظ کی اپنے معانی پر دلالت دو قسم کی ہے:

(۱) ——— کسی کلام کا الفاظ و عباراتِ مطلقہ کے لحاظ سے معانیِ مطلقہ پر دلالت کرنا جیسے واقعے کی خبر دینا یا کسی چیز کا حکم دینا وغیرہ۔ اس قسم کی دلالت کو دلالتِ اصلیہ کہا جاتا ہے۔

(۲) ——— معانیِ خادمہ پر دلالت کرنا جو عبارت ہیں مجازات و تشبیہات، اشارات

بیانیہ سے ۔ یہ معنی کلام کے مضامین اور احتمالاتِ بعیدہ سے ثابت ہوتے ہیں۔

ترجمے کی حیثیت صرف تفسیر کی ہے

ان ہر دو اقسام میں سے پہلی قسم کا ترجمہ تو ممکن ہے، لیکن دوسری قسم کا ترجمہ نہیں ہو سکتا۔ پھر علامہ شاطبی اس بحث کو قرآن پر چسپاں کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس اعتبار سے کسی بھی عربی کلام کا عجمی میں ترجمہ کرنا ناممکن ہے چہ جائیکہ قرآن کا ترجمے کیا جائے اور اسے غیر عربی زبان میں منتقل کیا جائے۔ ہاں اگر ترجمے کی زبان کی عربی زبان کے مقابلے میں برابری ثابت ہو جائے تو ایک زبان کا دوسری زبان میں ترجمہ ممکن ہو گا لیکن کسی واضح طریق سے اس کا اثبات نہایت مشکل امر ہے۔ ابنِ قتیبہ کا ترجمہ قرآن کے امکان سے انکار بھی اسی دوسری صورت پر مبنی ہے، کیونکہ پہلی صورت کے لحاظ سے تو ترجمہ کچھ مشکل نہیں ہے۔ اس بنا پر قرآن کی تفسیر اور عوام کے سامنے اس کے معانی کا بیان کرنا بھی صحیح ہے اور اس کے جواز پر سب متفق ہیں۔ ان کا یہ اتفاق معنی اصل کے لحاظ سے صحت ترجمہ پر حجت ہے۔"

اس بنا پر ترجمہ عین قرآن نہیں ہو گا بلکہ اس کی تفسیر کے حکم میں ہو گا۔

مصادرِ شریعت (۱)

(الف)

قرآنِ کریم میں خاص و عام کا مسئلہ

ایک نہایت اہم اور معرکہ آرا اصولی بحث

شریعتِ اسلامیہ کا اصل الاصول صرف قرآنِ کریم ہی شریعتِ اسلامیہ کا اصل الاصول ہے جس میں اجمالاً تمام شریعت کا بیان پایا جاتا ہے۔ اسی سے شریعت کی عمومی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اس میں اس قسم کے ہمہ گیر قواعد و احکام پائے جاتے ہیں جو جغرافیائی اور زمانی تغیرات سے تبدیل پذیر نہیں ہو سکتے۔ اس میں دائمی احکام اور ابدی شریعت ہے۔ یہ شریعت تمام بنی نوعِ انسان کے لیے عام ہے، کسی ایک گروہ کے ساتھ مختص نہیں۔

سُنّتِ نبوی بھی اسی سے قوت حاصل کرتی ہے۔ جہاں کہیں تشریح کی ضرورت ہوتی ہے، اسے کھول کر بیان کر دیتی ہے اور مجمل کی تفصیل کرتی ہے۔ علامہ بَزْدَوِی فقہِ حنفی سے متعلق تشریح کے سلسلے میں فرماتے ہیں:

"شریعت کا اصل سرچشمہ کتاب و سُنّت دونوں ہیں لہٰذا صرف کتاب اللہ پر اکتفا کرنا درست اور صحیح نہیں ہے۔"

اس اہمیت کے پیشِ نظر فقہاء نے نظم و عبارات کی دراست، احکامِ مدلولہ، قوتِ دلیل اور قرائن کی احتیاج اور عدمِ احتیاج کے بیان پر خصوصی توجہ کی ہے۔ انھوں نے اس کی عبارات کی دلالت کے مختلف مراتب وضع کیے ہیں اور ہر ایک کی قوتِ استدلال کو بیان کیا ہے۔ تفسیر، تاویل، تعارض، تقلید و اطلاق وغیرہ کے اصول اور ضابطے مقرر کیے ہیں۔

سرِدست ہم ان مباحث پر غور و خوض نہیں کرنا چاہتے نہ فقہائے حنفیہ کے آراء کا جائزہ لے کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کی طرف ان آراء کی مقدار نسبت کیا ہے؟

کیونکہ یہ مباحث طوالت طلب ہیں اور ان کا محل وہ ہے جب ہم علمِ اصول پر بحث کریں گے۔

البتہ یہاں موضوعِ زیرِ بحث کے بعض حصّوں یعنی کتاب و سنّت میں عام و خاص سے متعلق بحث ضرور کریں گے اور قرآن کے عام و خاص کے مقابلے میں سُنّت کی حیثیت واضح کریں گے کہ آیا سنت میں خاص کا بیان اور عام کا مخصص بننے کی صلاحیت ہے کہ نہیں؟

ہم صرف انھی چیزوں کے بارے میں بحث کرنا چاہتے ہیں، کیوں کہ بحث کا یہ حصہ وہ ہے جس میں فقہائے عراق اور فقہائے حجاز کے آراء باہم مختلف ہیں اور امام ابوحنیفہؒ پر تحقیق کے سلسلے میں اس فرق کو سمجھنا اور بیان کرنا لابدی ہے، کیوں کہ امام ابوحنیفہؒ فقہائے عراق کے شیخ اور امام ہیں، لہٰذا اصولِ فقہ کے اس حصے کی تحقیق درحقیقت امام صاحب کی حیاتِ گرامی کے خاص پہلوؤں کی تحقیق ہے۔

اُصولِ فقہ کے اعتبار سے "خاص" کا مفہوم

اب ہم خاص اور عام کی تعریف و تفسیر پر متوجہ ہوتے ہیں۔ علّامہ بزدوی "خاص" کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:

بِاَنَّهٗ لَفْظٌ وُّضِعَ لِمَعْنًى وَّاحِدٍ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِنْفِرَادِ۔

خاص، وہ لفظ ہے جو منفرد طور پر صرف کسی ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو۔

یعنی وہ لفظ جو کسی ایک مخصوص معنی پر دلالت کرے، اور معنی مقصود میں کسی طرح کی شرکت قبول نہ کرے۔ عام اس سے کہ وہ معنی جنسی ہوں، جیسے حیوانؔ یا نوعی ہو، جیسے اِنْسَانٌ اور رَجُلٌ یا شخصی ہوں جیسے زَیْدًا۔

الغرض جب تک معنی مقصود ایک ہو اور اس میں تعداد اور اشتراک نہ ہو تو خاص کہلائے گا۔

حنفی نقطۂ نظر سے "عام" کا مطلب

اور "عام" لفظ وہ ہے جو جمع کے معنی کو متضمن ہو عام اس سے کہ صیغہ بھی جمع کا ہو جیسے زُیُوْدٌ یا صیغہ جمع کا نہ ہو، جیسے وہ الفاظ جو جمع کے صیغے نہیں ہوتے، مگر معنی عموم پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً اسمائے موصولہ اور اسمائے شرط جو معنی جمع پر دال ہوتے ہیں۔ اور قَوْمٌ، جِنٌّ و اِنْسٌ وغیرہ الفاظ جو معنی جمع پر دلالت کرتے ہیں۔[1]

۱؎ اس سلسلے میں ملاحظہ ہو اصول البزدوی ص ۳۰، ۳۲ ج ۱۔

اہلِ منطق کے نزدیک "عام" کی تعریف

علامہ بزدوی نے "عام" اور "خاص" کی تعریف میں ان لوگوں کی پیروی کی ہے، جنھوں نے اصولِ فقہ سے متعلق حنفی مسلک کے مطابق کتابیں تصنیف کی ہیں جیسے "المنار" کے شارحین۔ مگر عام اور خاص کی یہ تعریف اہلِ منطق اور بعض علمائے اصول کی تعریف سے مغایر اور مخالف ہے، کیوں کہ اہلِ منطق عام کی تعریف یوں کرتے ہیں:

اَلْعَامُ هُوَالْاِسْمُ الَّذِیْ یَدُلُّ عَلٰی اَشْیَاءٍ مُتَغَایِرَةٍ فِی الْعَدَدِ مُتَّفِقَةٍ فِی الْمَعْنٰی کَالْحَیَوَانِ، وَکَالْاِنْسَانِ وَالْاَسْوَدِ وَالْاَبْیَضِ وَزَیْدٍ وَبَکْرٍ وَخَالِدٍ۔	عام وہ اسم ہے جو بہت سی ایسی چیزوں پر دلالت کرتا ہے جو بلحاظ تعداد کے ایک دوسرے سے متغایر ہوں، مگر بلحاظ معنی ایک ہوں جیسے لفظ حیوان اور انسان یا سیاہ وسفید یا زید، بکر اور خالد۔

یہ آحاد یعنی واحد الفاظ، اپنے عدد اور اشخاص کے اعتبار سے متغایر ہیں، لیکن معنی انسانیت میں مشترک ہیں، اور گروہِ انسان میں سے ہر ایک ان کا مدلول بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، یعنی ان میں سے کسی ایک کو مبتدا اور انسان کو خبر بنانا بالکل صحیح ہے۔ مثلاً اَلْاَبْیَضُ اِنْسَانٌ، وَالْاَسْوَدُ اِنْسَانٌ، وَالْمَرْءَةُ اِنْسَانٌ وَزَیْدٌ اِنْسَانٌ وغیرہ کہنا صحیح ہے اور یہ اس بات کی دلیل ہے، کہ معنی انسانیت سب میں مشترک ہیں ورنہ ہر ایک کے متعلق انسانیت کی خبر دینا صحیح نہ ہوگا۔

"خاص" کی تعریف، اصطلاحِ منطق میں

اور اہلِ منطق کے نزدیک "خاص" کی تعریف یہ ہے:

اَلْخَاصُّ مَا یَدُلُّ عَلٰی مَا یَدُلُّ عَلَیْهِ مَفْهُوْمُ الْعَامِّ کَالْاَبْیَضِ وَالرَّجُلِ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْاِنْسَانِ۔

یعنی خاص وہ ہے جو عام کے بعض افراد پر دلالت کرے جیسے ابیض کی نسبت انسان کی طرف یا رجل کی نسبت انسان کی جانب، لہٰذا یہ انسان کے لحاظ سے خاص کہلائیں گے۔

اس تعریف کی بنا پر ایک ہی لفظ اپنی ذات کے اعتبار سے عام ہو سکتا ہے اور دوسرے اعتبار سے خاص، مثلاً رَجُلٌ کا لفظ کہ یہ باعتبار اپنی ذات کے عام ہے، کیوں کہ بہت سے ایسے

متغائر اشخاص پر بولا جاتا ہے جو معنیِ واحد (انسانیت) میں شریک ہیں، مگر باعتبار انسان کے خاص ہے۔ اسی طرح انسان بلحاظ حیوان کے اور حیوان بلحاظ حیّ (زندہ) کے خاص ہے۔

علمائے اصول اور اہلِ منطق کی تعریف میں فرق

علامہ بزدوی اور ان کے ہم خیال دوسرے علمائے اصول کی تعریف میں اور اہلِ منطق کی تعریف میں فرق واضح ہے، کیوں کہ اشخاص کی ہر جمع (مثلاً زید وان) علامہ بزدوی کے نزدیک ہمیشہ عام کے ذیل میں شامل ہو گی، کیوں کہ اس پر "عام" کی تعریف صادق آتی ہے، مگر اہلِ منطق کے نزدیک "خاص" کے تحت آئے گی، کیونکہ یہ جمع ایسے اعداد پر دلالت نہیں کرتی جو بلحاظ اشخاص کے دو اور بلحاظ معنی کے متحد ہوں۔ اسی پر مزید قیاس کر لیجیے۔

قرآن کا "خاص" قطعی ہے

معنی اوّل کے لحاظ سے احناف کے نزدیک خاص "قطعی الدلالت" ہوتا ہے اور بیان کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ وہ بیان کا متحمل بھی نہیں ہوتا، لہٰذا قرآن میں جو "خاص" بھی استعمال ہوا ہے وہ اپنے مفہوم میں قطعی ہے اور بیان کا محتاج نہیں، اور نہ اس میں بیان کا احتمال پایا جاتا ہے، اور دوسری نص کے ساتھ اس کے حکم میں جو بھی تغیر ہو گا وہ اس کے لیے بمنزلۂ نسخ ہو گا، لہٰذا قوت ثبوت کے اعتبار سے ضروری ہے کہ ناسخ منسوخ کا ہم پلہ ہو، کیوں کہ اگر وہ بلحاظ ثبوت کے اس کا ہم پلّہ نہ ہوا تو قرآن کی نص خاص کے مقابلے میں وہ غیر معتبر ہو گا اور اسے قابلِ التفات نہیں سمجھا جائے گا۔

امام صاحبؒ اور دوسرے ائمۂ فقہ کا اختلاف عام و خاص میں

خاص کے متعلق جو کچھ بیان ہوا ہے یہ حنفی علمائے اصول کا مسلک ہے ورنہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ سے اس بارے میں کوئی بھی قول منقول نہیں ہے؛ بلکہ صرف فروعی مسائل سے تخریج اور ان کی توجیہ بیان کی گئی ہے۔ اس بنا پر علامہ بزدوی نے اس قاعدے کے ذکر کرنے کے بعد چند فروعی مسائل ذکر کیے ہیں جو علمائے احناف اور شوافع یا احناف اور مالکیوں کے درمیان محلِ نزاع چلے آ رہے ہیں۔ مثلاً:

۱ - ان مسائل میں سے پہلا مسئلہ رکوع میں اشتراطِ طمانیت کا ہے جس کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ، قاضی ابویوسفؒ اور امام شافعیؒ مختلف الرائے رہے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ صحتِ نماز کے لیے رکوع و سجود میں طمانیت کو شرط قرار نہیں دیتے، مگر قاضی ابویوسفؒ اور امام شافعیؒ اسے لازمی شرط قرار دیتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا آیا ہے، یعنی رکوع اور سجدہ کرو۔ رکوع کے معنی جھکنے اور حالت استواء سے نیچے کی طرف مائل ہو جانے کے ہیں اور رکوع کا لفظ خاص ہے لہٰذا اپنے معنی پر قطعی الدلالت ہوگا اور اس میں بیان کا احتمال نہیں، جن روایات میں اس میلان کی تعلید کا ذکر پایا جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں ایک اعرابی مسجد میں داخل ہوا اور نماز پڑھنے لگا۔ اس نے رکوع و سجود میں طمانیت سے کام نہ لیا۔ جب وہ نماز سے فارغ ہوا تو آں حضرتؐ نے فرمایا:

قُمْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ

یعنی اٹھو اور دوبارہ نماز پڑھو کیوں کہ تم نے صحیح طریقے سے نماز ادا نہیں کی۔ وہ اس کا بیان نہیں بن سکتی، بلکہ ناسخ ہوگی مگر حدیث احاد سے آیت قرآنیہ کا نسخ جائز نہیں۔

۲۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْآ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ۔

اس آیت میں افعال وضو کی ترتیب دلالت خاص کی حامل ہے۔ بیان و تشریح کی متحمل نہیں، اور یہ آیت ارشادِ رسولؐ کی شارح بھی نہیں جو یہ ہے:

لَا يَقْبَلُ اللّٰهُ صَلٰوةَ امْرِئٍ حَتّٰى يَضَعَ
الطُّهُوْرَ مَوَاضِعَهٗ فَيَغْسِلَ وَجْهَهٗ ثُمَّ يَدَيْهِ۔

یعنی اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں کرتا جب تک کہ طہارت کو اس کی جگہ پر نہ رکھے، اور اسے جگہ پر رکھنا یہ ہے کہ پہلے اپنا چہرہ دھوئے اور پھر ہاتھ۔"

یہ ارشادِ رسولؐ اشتراط ترتیب پر دال ہے۔

نیز آیتِ بالا اس ارشادِ رسولؐ کی شارح بھی نہیں کہ لَا صَلٰوةَ لِمَنْ لَّمْ يُسَمِّ بسم اللہ یعنی بسم اللہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ یہ حدیث شرط تسمیہ پر دال ہے۔

نیز آیت مذکورہ اس حدیث کی بھی شارح نہیں:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

یعنی اعمال کا انحصار نیت پر ہے۔

چنانچہ امام شافعیؒ اشتراطِ ترتیب و نیت کو بر بنائے حدیث شرط قرار دیتے ہیں، اور امام

مالکؒ اشتراطِ ترتیب و نیت کے ساتھ ساتھ تسمیہ اور توالی غسلِ اعضا یعنی اعضائے وضو کو بہ ترتیب دھونا بھی شرط قرار دیتے ہیں۔

مگر فقہائے حنفیہ ان چیزوں میں سے کسی کو بھی شرط قرار نہیں دیتے کیوں کہ آیت کریمۂ مذکورہ بالا میں اعضائے وضو کو مطلق طور پر دھونے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور افعالِ وضو پہ اس کی دلالت، دلالتِ خاص کے قبیل سے ہے اور خاص میں بیان کا احتمال نہیں ہوتا لہٰذا مندرجہ بالا احادیث جب اس کا بیان نہیں بن سکتیں تو ضروری ہے کہ یا تو ان احادیث کو رد کر دیا جائے اور یا پھر مفہوم آیت کے لیے ناسخ قرار دیا جائے! مگر چونکہ یہ احادیث اخبارِ احاد کے قبیل سے ہیں اس لیے ان میں ناسخ بننے کی صلاحیت بھی نہیں ہے۔ ؎

خاص "قطعی الدلالت ہوتا ہے" یہ وہ فروعی مسائل ہیں جن سے ثابت کیا جاتا ہے کہ "خاص" اپنے مفہوم میں قطعی الدلالۃ ہوتا ہے اور اپنے بیان میں امر زائد کا محتاج نہیں ہوتا اور وہ امر زائد اگر اس کے خلاف ہو تو اس کے لیے ناسخ ہوگا، لہٰذا اگر وہ خاص نص قرآنی ہے تو اس امر زائد میں ناسخ قرآن کی تمام شروط کا جمع ہونا ضروری ہے۔

انصاف کی بات یہ ہے کہ ان حضرات نے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کی طرف اس اصول

؎ حکم خاص کے سلسلے میں لفظ "قرءٍ" کے معنی بھی علمائے احناف میں سے اہلِ اصول اور امام شافعی کے درمیان مختلف فیہ ہیں کہ آیا اس سے مراد حیض ہے یا طُہر؟

اس اختلاف کی بنا بھی "خاص" کے حکم پر رکھی گئی ہے، مگر ہمارے نزدیک یہ معنی ہر دو میں مشترک ہے۔ اور ہر ایک کے لیے دلیل بن سکتا ہے۔

اسی طرح نکاحِ ثانی کے بارے میں امام ابو یوسف اور امام محمد و امام شافعی کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا وہ تین سے کم طلاق کو باطل کر دیتا ہے یا نہیں؟ مثلاً ایک آدمی اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاق دے دیتا ہے، پھر عدت گزرنے کے بعد وہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کر لیتی ہے اور وہ اس سے ہم بستری بھی کر لیتا ہے تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ پہلے خاوند سے دوبارہ نکاح کرے گی تو حلِ جدید کے لیے حلت ثابت ہوگی اور پہلی طلاق باطل ہو جائے گی مگر امام محمدؒ اور امام زفرؒ اور شافعی کا مسلک یہ ہے کہ وہ پہلی حلت کے ساتھ اسی طرف لوٹے گی۔

ہمارے نزدیک یہ اختلاف قیاسی اور اجتہادی ہے اور لفظ "خاص" پہ مبنی نہیں ہے۔

کو منسوب نہیں کیا اگرچہ ان کے کلام سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اسے صحیح مانتے ہیں اور ان فروعی مسائل کی بنا اس قاعدے پر رکھتے ہیں۔

مگر میرا خیال یہ ہے کہ جو فروعی مسائل انھوں نے ذکر کیے ہیں وہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ جب تک نصِ قرآنی پر عمل ممکن ہو اور اس کی دلالت واضح ہو اس وقت تک فقہائے عراق خبر واحد قابلِ عمل نہیں سمجھتے اور یہ وہ منہاج ہے جو علما نے ان سے نقل کی ہے کہ وہ نصوص کی دلالات، ان کے مفہوم، عبارات اور اشارات پر عمل کرتے تھے اور قبول روایت میں احتیاط کے پیش نظر نصِ قرآنی کو ترجیح دے کر خبر احاد کو ترک کر دیتے تھے، کیوں کہ صدق میں تو شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہوتی تھی مگر روایتِ حدیث میں کذب کا احتمال ہے، جب کہ اس زمانے میں جھوٹی حدیثیں بھی وضع ہونے لگیں اور رائج ہو گئی تھیں۔

مذکورہ بالا تصریحات اس وقت صحیح ہو سکتی ہیں جب یہ بات فرض کر لی جائے کہ امام ابو حنیفہؒ نے جب ان فروع کو ثابت کیا تو انھیں متعلقہ احادیث کا علم تھا، مگر میرے نزدیک یہ بات مشکوک سی ہے کہ انھیں ان احکام کے اثبات کے وقت ان احادیث کا علم تھا، کیوں کہ ان میں سے اکثر احادیث کا تعلق عبادات سے ہے۔

امام ابو حنیفہؒ عبادات میں نہایت احتیاط سے کام لیتے تھے اور احادیثِ مرویہ اگرچہ احاد کے قبیل سے ہیں، تاہم مذکورہ آیات سے ان کا تطابق ممکن ہے اور احادیث کی روشنی میں ان نصوصِ قرآنیہ پر عمل ہو سکتا ہے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ آیت کریمہ

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ارْکَعُوْا وَاسْجُدُوْا

کے ساتھ رکوع و سجود میں اطمینان والی حدیث کو عمل میں لائے اور اسے آیۂ کریمہ کے منافی نہیں سمجھا۔

عام بھی خاص کی طرح قطعی الدلالۃ ہے

حنفی علمائے اصول کے نزدیک صیغۂ عموم، عام اس سے کہ وہ سنت میں وارد ہو یا قرآن کریم میں خاص کی طرح قطعی الدلالۃ ہوتا ہے۔

علامہ بزدوی نے بیان کیا ہے کہ یہی رائے امام ابو حنیفہؒ کی ہے، چنانچہ اس پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"یہی "مذہب" کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ خاص عام پر قاضی نہیں بن سکتا بلکہ عام سے خاص کا نسخ جائز ہے جیسا کہ عرنیین والی حدیث میں جو

ماکول اللحم جانوروں کے بول کی طہارت سے متعلق ہے۔"

اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ علامہ بزدوی فروع ہی سے تخریج پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ امام صاحب کی طرف اس اصل کو بھی منسوب کرتے ہیں کہ کوئی خاص عام پر قابض نہیں ہو سکتا بلکہ عام سے خاص کا نسخ جائز ہے۔

تو جب خاص ان کے نزدیک قطعی ہے تو عام بھی قطعی ہوگا، کیوں کہ قطعی الدلالۃ کا نسخ صرف اسی جیسے قطعی الدلالۃ سے ہو سکتا ہے۔

حدیث عرینین کی تفصیل اور اس پر بحث

عرینین والی حدیث حضرت انس بن مالک روایت کرتے ہیں کہ قبیلۂ عرینیہ سے جو لوگ مدینہ چلے آئے مگر انھیں مدینہ کی آب و ہوا راس نہ آئی، ان کے چہرے زرد پڑ گئے اور نفخ پیدا ہو گیا۔ آں حضرتؐ نے انھیں حکم دیا کہ وہ باہر صدقہ کے اونٹوں میں چلے جائیں اور ان کا دودھ اور پیشاب پیا کریں۔ چنانچہ وہ اس علاج سے صحت مند ہو گئے۔ اس کے بعد وہ مرتد ہو گئے اور چرواہوں کو قتل کر کے صدقہ کے اونٹ لوٹ لے گئے۔ آں حضرتؐ نے ان کے تعاقب میں مہم بھیجی۔ انھیں گرفتار کر کے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا۔ آنحضرتؐ نے قصاص میں ان کے ہاتھ پاؤں کٹوا دیے اور ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھرا دیں اور انھیں گرمی کی تپش میں پھنکوا دیا، یہاں تک کہ وہ اسی حالت میں مر گئے۔ راوی کا بیان ہے کہ ان میں سے بعض شدت تشنگی کے باعث زمین کرید کرید کر چاٹتے تھے۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں یہ حدیث خاص ہے جو خاص طور پر اونٹ کا پیشاب پینے کی حلت پر دلالت کرتی ہے مگر اسے مندرجہ ذیل حدیث نے منسوخ کر دیا ہے:

اِسْتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ

یعنی ہر قسم کے پیشاب سے پرہیز کرو، کیوں کہ زیادہ تر عذاب قبر کا سبب یہی بد احتیاطی ہے۔

اس حدیث میں "بول" پر الف لام (البول) داخل ہے جو ہر حیوان کے پیشاب پر شامل ہے چاہے اونٹ کا ہو یا کسی دوسرے جانور کا۔ تو اگر عام بھی خاص کی طرح قطعی نہ ہو تو اس دوسری حدیث سے پہلی حدیث منسوخ نہ ہوتی کیوں کہ نسخ کے لیے دلالت و ثبوت میں مماثلت شرط ہے لهذ

۱؎ البزدوی صـ۲۹۱ ج ۱

۲؎ کشف الاسرار علی اصول فخر الاسلام بزدوی از شیخ عبدالعزیز البخاری صـ۲۹۱ ج ۱

یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دونوں کو قطعی مانا جائے۔

حدیث مذکورہ پر جرح و نقد قبل اس کے کہ ہم علامہ بزودی کے استنباط پر روشنی ڈالیں اور اس سلسلے میں تعارض خبر اور ترجیح عمل ثانی کو زیر گفتگو لائیں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ عرینیین والی حدیث کے بارے میں کچھ عرض کر دیں۔

یہ حدیث امام بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے اور ابن الہمام فرماتے ہیں کہ یہ روایت "متفق علیہ" ہے اور علمائے رجال میں سے کسی نے اس کے راویوں پر جرح نہیں کی ہے، لہٰذا اس کی سند میں کسی قسم کا طعن نہیں ہے۔

لیکن ہمیں اس کے متن پر بحث کرنا ہے جسے علمائے اصول نے ذکر کیا ہے چنانچہ حدیث میں جس سزا کا ذکر کیا گیا ہے تو جاننا چاہیے کہ تعلیماتِ اسلامی کی رو سے ایسے مجرم جو چوری، قتل، بغاوت اور ارتداد کے مرتکب ہوں، مستحق قطع ید و قتل تو ہیں لیکن ان کا نہ مثلہ صحیح ہے، نہ آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیرنا جائز ہے اور نہ یہ روا ہے کہ مجرم کو تپتی ہوئی دھوپ میں ڈال دیا جائے حتیٰ کہ شدّتِ تشنگی سے تڑپ تڑپ کر اور زمین کرید کرید کر مٹی چوستے ہوئے اس کی جان چلی جائے کیونکہ یہ چیزیں اسلام کی اصولی تعلیمات کے خلاف ہونے کے علاوہ احادیثِ صحیحہ کے بھی منافی ہیں چنانچہ صحیح حدیث میں ہے:

إِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ۔

یعنی کسی کو قتل بھی کرو تو بہتر طریقے سے۔

اس سے ثابت ہوا کہ عذاب دے کر قتل کرنا ناجائز ہے۔

اور دوسری حدیث میں ہے:

إِيَّاكُمْ وَالْمُثْلَةَ وَلَوْ بِالْكَلْبِ یعنی خبردار مثلہ کسی کا نہ کرنا، کتے کا بھی نہیں۔

اس سے ثابت ہوا کہ مُثلہ کرنا غیر اسلامی فعل ہے۔

چنانچہ علماء نے مُثلہ کے متعلق یہ جواب دیا ہے کہ عرینیین کا حادثہ تحریم مُثلہ سے قبل کا ہے۔ انھیں پیاسا رکھنے کا نہ آں حضرتؐ نے حکم دیا تھا اور نہ لوگوں کو پانی پلانے سے منع کیا تھا۔ چنانچہ فتح الباری میں ہے:

"انھیں پیاسا رکھنے پر قاضی عیاض رحؒ نے اعتراض کیا، کیوں کہ واجب القتل ہو بھی اگر پینے کے لیے پانی طلب کرے تو بالاجماع اسے پانی پلانا ضروری ہے۔ پھر اس

اعتراض کا جواب دیا ہے کہ آں حضرتؐ نے انھیں پیا یسار کھنے کا حکم نہیں دیا تھا نہ پانی پلانے سے منع فرمایا تھا ... لیکن یہ جواب نہایت کمزور ہے کیوں کہ جب آں حضرتؐ کو ان کی حالت معلوم تھی تو پھر آپؐ کا اس پر سکوت فرمانا بمنزلہ حکم کے ہے۔"

یہ جواب بہت بودا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ حدیث مذکورہ پر جرح اور اس کے ضعف کا اعتراف ہے، اگرچہ یہ روایت صحاح ستہ میں مذکور ہے تاہم یہ خبر آحاد کے قبیل سے ہے اور جب خبر واحد، اسلام کے ایسے مبادیات سے ٹکرائے جو متعدد طرق سے ثابت ہوں اور قرآن سے بھی جن کی تائید ہوتی ہو تو نہ ایسی روایت پر عمل کرنا جائز ہے اور نہ اسے قبول کیا جا سکتا ہے اور اس کا معارض ہونا ہی اس حدیث میں طعن کا باعث ہے۔

حدیث قطعاً قابلِ قبول نہیں اس حدیث پر ہم نے سرسری سی بحث کی ہے اگرچہ ترتیب کلام تاخیر کی مقتضی تھی۔ اس حدیث کو فی الجملہ صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے پھر بھی معنی اور مفہوم کے لحاظ سے یہ منسوخ ہے۔ صرف اونٹ کے پیشاب پینے کی اباحت سے ہی منسوخ نہیں ہوگی بلکہ اس کے ساتھ دوسرے احکام بھی منسوخ قرار دیے جائیں گے، کیوں کہ جن احکام پر یہ حدیث مشتمل ہے ان میں سے کوئی حکم بھی شریعتِ اسلامیہ کے عالم گیر اور نہ ان کے اصول کے لحاظ سے قابلِ عمل نہیں ہے۔

فخر الاسلام علامہ بزدوی فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ سے ایک اور فروعی مسئلہ مروی ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ "عام" "قطعی الدلالت" ہے اور اس سے "خاص" منسوخ ہو سکتا ہے۔ یہ زراعت میں عُشر کا مسئلہ ہے۔ حدیث میں وارد ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:

لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ۔

یعنی پانچ وسق سے کم پیداوار پر عُشر نہیں ہے۔

جس سے ثابت ہوتا ہے کہ پانچ احمال سے کم پیداوار پر عشر واجب نہیں ہے۔

لیکن دوسری روایت میں ہے:

وَمَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فَفِيهِ الْعُشْرُ۔

یعنی بارش سے جو زمین سیراب ہوگی، اس پر عُشر ہے۔

یہ حدیث "عام" ہے اور پہلی حدیث کی ناسخ ہے لہٰذا زمین سے تھوڑی یا بہت جو بھی آمد پر

اس پر عُشر واجب ہوگا۔

بعض فقہاء نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ نسخ میں مماثلت کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ ناسخ کا منسوخ سے متاخر ہونا بھی ثابت ہو تا کہ نسخ کا حکم لگایا جا سکے اور عرینیین اور زراعت میں صدقہ والی حدیثوں میں (اب تک) یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ آیا منسوخ اپنے ناسخ سے مقدم ہے یا متاخر؛

چنانچہ صاحب کشف الاسرار اس اعتراض کے جواب میں فرماتے ہیں:

"امام ابوحنیفہ رح کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ایجاب حکم میں عام بھی خاص کی طرح ہوتا ہے۔ پھر اگر اس کی تاریخ کا علم ہو تو متاخر اگر عام ہو تو متقدم (خاص) کے لیے ناسخ ہوگا اور اگر خاص ہو تو پہلے حکم یعنی عام کے لیے مخصص بنے گا مثلاً کسی نے اپنے غلام سے کہا:

"زید کو ایک درہم دے دو۔"

پھر کہا کہ کسی کو کچھ نہ دو۔

تو یہ دوسرا حکم پہلے کا ناسخ ٹھہرے گا اور اگر احکام کی تاریخ مجہول ہو تو عام کو احتیاطاً متاخر مانا جائے گا۔ اس متنازعہ فیہ مسئلے میں بھی یہی صورت ہے۔

اور بعض علماء نے یہ بھی کہا ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں امام ابوحنیفہ رح حدیث عام پر نہ کہ خاص پر عامل ہیں؛ کیوں کہ ان کے نزدیک عام بالاتفاق سب کے نزدیک قابلِ قبول ہے اور خاص کی قبولیت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ لہٰذا مختلف فیہ کی بہ نسبت متفق علیہ پر عمل کرنا بہتر ہے"[1]

قرآن میں حکم عام اگر غیر مؤول ہو تو قطعی الدلالت ہوگا اور وہ چونکہ دلالت و ثبوت دونوں کے لحاظ سے قطعی ہوتا ہے اس لیے حدیث آحاد، خواہ وہ خاص کیوں نہ ہو، اس کے سامنے نہیں ٹھہر سکتی، کیوں کہ قرآن کا عام ثبوت و دلالت کے لحاظ سے قطعی ہوتا ہے اور حدیث احاد اگرچہ خاص ہو لیکن وہ ظنی ہے اور ظنی قطعی کے مقابلہ میں نہیں ٹک سکتا۔

فقہائے رائے اور فقہائے سُنّت کے درمیان یہی بات محلِ نزاع ہے۔ فقہائے عراق عمومات قرآنیہ کو ان کے عموم پر رہنے دیتے ہیں اور خبرِ واحد سے اس کی تخصیص نہیں کرتے اور فقہائے سنت

---

[1] کشف الاسرار ص۲۹۲ ج ۲

جن کے مسلک کی وضاحت امام شافعیؒ نے "الرسالہ" اور "کتاب الام" میں کی ہے ۔ حدیثِ آحاد کو بھی قرآن کا شارح مانتے ہیں اور اس سے کتاب اللہ کی تخصیص، مطلق کی تقیید، مجمل کی تفصیل اور مبہم کی وضاحت کرتے ہیں، وہ نصوصِ قرآنیہ کے مقابلے میں احادیث آحاد کو ترک نہیں کرتے۔

قرآنِ کریم میں عام و خاص کے چند مزید پہلو

فقہائے اہلِ رائے اور اہلِ حدیث کے اختلافات

اہل الرائے کے نقطۂ نظر کی مدافعت

علمائے احناف میں سے اہلِ اصول نے اہل الرائے کے نقطۂ نظر کی مدافعت میں کہا ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے صحابہ کرام کو ایک مرتبہ جمع کر کے فرمایا کہ ہر وہ حدیث جو کتاب اللہ کے خلاف ہو رد کر دینی چاہیے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے فاطمہ بنتِ قیس کی اس حدیث کو کہ مبتوتہ (مطلقہ) نفقہ کی مستحق نہیں ہے، یہ کہہ کر رد کر دیا تھا کہ ایک عورت کے کہنے سے ہم قرآن کو نہیں چھوڑ سکتے کیا معلوم جھوٹ بولتی ہے یا سچ کہتی ہے؟

نیز حضرت عائشہؓ نے متعلقین و پسماندگان کے گریۂ و بکا پر تعذیبِ میّت والی حدیث رد کر دی تھی۔ انھوں نے فرمایا تھا، کیوں کہ قرآن میں وارد ہوا ہے:

لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ

یعنی کوئی کسی کا بوجھ نہیں اُٹھا سکتا۔

چنانچہ امام جصّاص نے یہ تمام واقعات (اپنی تفسیر احکام القرآن میں) درج کر دیے ہیں۔[1]

فقہائے اہلِ رائے اور اہلِ حدیث کا اختلاف

مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کے عموم پر عمل کرنا، اور احادیثِ احاد سے

[1] کشف الاسرار صـ ۲۹۴ ج ۱۔

تخصیص نہ کرنا فقہائے اہل الرائے کا مسلک ہے اور فقہائے حدیث اس کے خلاف ہیں۔

بلاشبہ امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب شدہ قاعدے کو دو نصوص کے تعارض کے وقت اسی نص پر عمل کیا جائے گا جو متفق علیہ ہو ——— ان نصوص قرآنیہ کے متعلق صحیح ہو سکتا ہے جن میں تاویل و تفسیر کی گنجایش نہ ہو۔

عموم میں جس قطعیت کو علمائے احناف ثابت کرتے ہیں اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس میں تاویل کی قطعاً گنجایش ہی نہیں ہوتی کیونکہ جب تک کسی مقام پر تخصیص کے استحالہ پر دلیل قائم نہ ہو اس کا احتمال بہر حال باقی رہتا ہے مگر تخصیص کی دلیل نہ ہونے کی وجہ سے ہم اس اساس پر عمل کرتے ہیں کہ جب تک دلیل قائم نہ ہو وہ قطعی الدلالت ہے جب کہ استخدام اور دلالت کلام کی صورت میں ہوتا ہے۔

پس الفاظ ہمیشہ اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوتے ہیں اور اپنے معنی حقیقی پر قطعی الدلالت ہوتے ہیں، لیکن ان میں معنی مجازی کا احتمال ضرور پایا جاتا ہے لیکن وہ احتمال چونکہ بلا دلیل ہوتا ہے، اس لیے قابلِ التفات نہیں سمجھا جاتا اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ احتمالِ مجاز کی وجہ سے لفظ اپنے حقیقی معنی پر ظنی الدلالت ہوتا ہے ورنہ کوئی لفظ بھی صحیح معنی کا فائدہ نہیں دے گا۔

طبقاتِ فقہاء کے دو گروہ

علمائے حنفیہ کا یہ مسلک کہ معنی کے لحاظ سے عام کو قطعی الدلالت مانتے ہیں۔ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ یہ بھی گزر چکا ہے کہ امام شافعیؒ دلائلِ ظنیہ کو اس عموم کا مخصص مانتے ہیں اور بعض فقہاء عام کی عموم پر دلالت ہی تسلیم نہیں کرتے جب تک کہ اس دلالت پر کوئی دلیل قائم نہ ہو، کیوں کہ اس وقت ہمارے سامنے فقہاء کے دو گروہوں کے دو مسلک ہیں۔

(۱) ——— عام سے اقل افراد مراد لیے جاتے ہیں جب تک کہ اس کے عموم پر کوئی دلیل واضح موجود نہ ہو۔

(۲) ——— 'عام' ایک مشترک چیز ہے۔ قرآن کے بغیر اس کے معنی متعین نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض افراد مراد ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کل افراد مراد ہوں۔ لہٰذا قرآن ہی سے معنی متعین کیا جا سکتا ہے۔

ہر دو آراء پر تنقید

ان ہر دو آراء کی بنیاد کسی علمی یا لغوی بنیاد پر نہیں ہے کیوں کہ دوسری زبانوں کی طرح عربی زبان میں بھی عام اس لفظ کو کہتے ہیں جو بہت سی چیزوں پر دلالت

کرے تو اس معنی کی رو سے اسے عموم ہی پر حمل کیا جائے گا، جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو۔

امام غزالیؒ کی رائے

چنانچہ امام غزالیؒ اس مسلک کو ترجیح دیتے ہوئے کہ عام معنی عموم پر دلالت کرتا ہے، فرماتے ہیں:

"جاننا چاہیے کہ یہ بات صرف عربی زبان کے ساتھ ہی مختص نہیں ہے بلکہ تمام زبانوں میں جاری ہے کیوں کہ الفاظِ عموم کی ہر زبان میں ضرورت پڑتی ہے لہٰذا یہ بات بعید سی معلوم ہوتی ہے کہ تمام لوگ اس سے بے خبر ہوں پھر ضرورت کے باوجود وہ اس سے غافل کیوں کر ہو سکتے ہیں؟

اور بلحاظ وضع کے معنی عموم پر دلالت کرنے کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص حکم عام پر عمل نہ کرے وہ قابلِ الزام ہے اور جو اسے بجا لائے وہ بری الذمہ ہے اور حلتِ اشیاء کے عمومی احکام کی بنا پر حلال سمجھنا جائز ہے۔ مثلاً آقا اپنے غلام سے کہے: "جو شخص میرے مکان میں داخل ہو اسے ایک درہم یا ایک روٹی دے دینا تو اگر وہ ہر ایک داخل ہونے والے کو ایک درہم یا روٹی دیتا جائے تو آقا کو اس پر اعتراض کا حق ہرگز نہیں ہے اگر وہ کسی ایک کے متعلق عتاب کرتے ہوئے کہے کہ اسے کیوں دیا؟ میں نے تو فلاں قسم کے آدمی کو دینے کا حکم دیا تھا؟ تو غلام کہہ سکتا ہے: "آپ نے ایسے ویسے کی شرط تو ذکر نہیں کی تھی، بلکہ ہر داخل ہونے والے کے بارے میں حکم دیا تھا۔"

تو اہل الرائے لوگ جب کسی زبان میں بھی آقا اور غلام کی یہ گفتگو سنیں گے تو آقا کا اعتراض بے جا خیال کریں گے اور غلام کا عذر صحیح اور بجا سمجھیں گے۔

لیکن وہ غلام ایک کو چھوڑ کر سب کو دیتا جائے اور آقا اعتراض کرے کہ اسے کیوں نہیں دیا؟ اور غلام یہ جواب دے، یہ شخص دراز قد یا سفید فام ہے اور میں نے یہ سمجھا تھا کہ جناب سیاہ فام یا پست قد لوگ مراد لے رہے ہیں تو غلام اس بات پر مستوجب سزا ٹھہرے گا۔

پس یہ معنی ہیں مطیع بہ سے اعتراض ساقط ہونے اور نافرمان کے ملزم ہونے کے۔

اور عموم کی بنا پر کسی چیز کو حلال سمجھنے کی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک آدمی یہ

کے کہ میں نے اپنے تمام غلاموں اور لونڈیوں کو آزاد کیا۔

پھر وہ فوت ہو جائے تو اس کی بات سننے والا مرحوم کے ورثا سے اجازت یا رضا حاصل کیے بغیر اس کی جس لونڈی یا غلام سے چاہے شادی کر لے، اس پر کسی قسم کا اعتراض نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح اگر کوئی یہ کہے کہ میرے تمام غلام فلاں کی ملکیت ہیں تو یہ سب کے متعلق اقرار

۱؎ کشف الاسرار میں تحریر ہے:

"سلف صالح قرآن کے عموم الفاظ پر عمل کرتے تھے، اس سلسلے میں سلف سے احتجاج بالعموم ہی وارد ہے، سلف سے مراد صحابہ اور تابعین ہیں اور ائمہ دین، ان حضرات سے بھی ثابت ہے۔

چنانچہ ہم یہ کہتے ہیں کہ حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود متوفی کی حاملہ بیوی کے کے بارے میں مختلف الرائے ہیں۔

حضرت علیؓ کا ارشاد ہے کہ اسے وہ عدت گزارنی پڑے گی جو زیادہ لمبی ہو، کیوں کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسھن اربعۃ اشھر و عشرا۔ یعنی شوہر کی وفات کے بعد بیوی کی عدت چار مہینے دس دن ہو گی، نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: و اولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن، یعنی حاملہ عورتوں کی مدت، وضع حمل ہے۔

اس کا تقاضا یہ ہے کہ وضع حمل کے فوراً بعد عدت ختم ہو جائے، لیکن اس آیت کی تاریخ غیر معلوم ہے، لہٰذا تقاضائے احتیاط یہ ہے کہ وہ مدت دراز کی عدت چار مہینے دس دن اختیار کرے، اس کے برعکس عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ اس کی عدت وضع حمل ہو گی گو چار مہینے دس دن، کیوں کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے" و اولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن" اور یہ قول پہلی آیت کے بعد کا ہے۔ لہٰذا اپنے عموم کے اعتبار سے یہ پہلے قول کا ناسخ ہو گا۔ یعنی چار مہینے دس دن کی عدت نہیں اختیار کرنا پڑے گی۔

جاننا چاہیے کہ ان دونوں نصوں میں سے ہر نص ایک دوسرے کی نسبت سے ایک جہت سے عام اور ایک جہت سے خاص ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا قول (باقی اگلے صفحہ پر)

سمجھا جائے گا اور اس قسم کے عمومات پر احکام کی بنیاد رکھنا کسی خاص زبان کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ تمام زبانوں میں یہی مراد لیا جاتا ہے۔

اسی طرح امام غزالی وضاحت کے ساتھ یہ بیان فرماتے ہیں کہ صیغۂ عموم بغیر کسی قرینے یا

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۲۷)

حاملہ عورتوں کے بارے میں عام اس حیثیت سے ہے کہ اس کا شوہر وفات پا چکا ہے اور اور خاص اس حیثیت سے ہے کہ وہ حاملہ ہے۔ اور یہ آیت " والذین یتوفون منکم" خاص اس حیثیت سے ہے کہ بیوہ عورت اس کے ذیل میں آتی ہے۔ عام اس حیثیت سے ہے کہ حاملہ اور غیر حاملہ ہر عورت کو شامل ہے۔ پھر آگے چل کر کہتے ہیں:

" بغیر کسی نکیر کے اور بغیر کسی استثناء کے وقائع میں صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے احتجاج بالعمومات، یعنی عام سے حجت اور دلیل لانا ثابت ہے، ان کا عمل اللہ تعالیٰ کے اس قول پر ہے:

یوصیکم اللہ فی اولادکم۔

یعنی اللہ تمھیں اپنی اولاد کے بارے میں وصیت کرنے کا حکم دیتا ہے۔

چنانچہ اسی آیۂ کریمہ کی بنیاد پر انھوں نے حضرت فاطمہؓ کی وراثت پر استدلال کیا، یہاں تک کہ حضرت ابوبکر کی روایت سامنے آئی۔

نحن معاشر الانبیاء لا نورث ما ترکناہ صدقۃ

یعنی ہم جو گروہ انبیاء سے عبارت ہیں، کسی کے لیے ورثہ نہیں چھوڑتے، جو کچھ ہمارا ترکہ ہوتا ہے وہ صدقہ ہے۔

اسی طرح ان آیتوں کے " عام " پر انھوں نے عمل رکھا:

(۱) الزانی والزانیۃ (زنا کرنے والے مرد اور عورت کی سزا)

(۲) السارق والسارقۃ (چوری کرنے والے مرد اور عورت کی سزا)

(۳) من قتل مظلوماً (مظلوم قتل ہونے والے کا معاملہ)

(۴) وذروا ما بقی من الربا (حرمت سود کے بعد سود کا مطالبہ ترک کر دینے کا مسئلہ)

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

سیاق وسباق کے معنی عموم پر دلالت کرتا ہے، یعنی عام کو بعض افراد کے ساتھ مختص کرنے کے لیے قرائن کی ضرورت پیش آتی ہے۔

احاد سے عموم قرآن کی تخصیص نہیں ہوسکتی جبکہ معنی سابق کے لحاظ سے قرآن میں صیغۂ عموم قطعی الدلالت ہوتا ہے تو احادیثِ احاد سے اس کی تخصیص روا نہیں ہوسکتی، کیوں کہ قطعی الثبوت ہونے کے بعد وہ قطعی الدلالت بھی ہے اور احادیثِ احاد اگرچہ قطعی الدلالت ہوتی ہیں، مگر ثبوت کے لحاظ سے ظنی ہوتی ہیں لہٰذا نہ تو وہ عموم قرآن سے معارض ہوسکتی ہیں اور نہ اس کے بعض احکام کو منسوخ کرنے کی صلاحیت رکھتی ہیں، مگر امام شافعی اور ان کے متبع اس مسلک کے خلاف ہیں، وہ حدیث سے عموم قرآن کی تخصیص جائز سمجھتے ہیں اور بطور مثال کے یہ آیتِ کریمہ پیش کرتے ہیں:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

یعنی زانی مرد اور زانیہ عورت میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ۔

یہ آیت اپنے مدلول کے لحاظ سے عام ہے جو محصن (شادی شدہ) اور غیر محصن دونوں کو شامل ہے، لیکن بالاتفاق حدیث رجم نے اسے غیر محصن کے ساتھ خاص کر دیا ہے حالانکہ حدیثِ رجم اخبار احاد سے ہے، متواتر نہیں ہے[1]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۵) لا تقتلوا الصید وانتم حرم (حالت احرام میں شکار کرنے کی ممانعت)

اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات جو "عام" پر منطبق ہوتے ہیں۔

(۶) لا وصیۃ لوارث (آیۂ میراث کے بعد وارث کے لیے وصیت کی ضرورت نہیں)

(۷) من القی السلاح فھو اٰمن (جو ہتھیار ڈال دے وہ مامون ہے)

(۸) لا یرث القاتل (قاتل وراثت نہیں پائے گا۔)

(۹) لا یقتل والد بولدہ (بیٹے کے جرم میں باپ قتل نہیں کیا جائیگا۔)

اس طرح کی بہت سی مثالیں تلاش کی جاسکتی ہیں۔

---

[1] علمائے حدیث اس حدیث کو خبر واحد نہیں مانتے بلکہ اس کے مشہور ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

مگر حق یہ ہے کہ یہ نزاع فقۂ عراقی اور فقۂ اثری یا فقہائے اہل الرائے اور فقہائے حدیث کے درمیان اختلافِ میلان پر مبنی ہے۔

عراق میں احادیثِ صحیحہ کی قلّت مختلف فرقوں اور اہل اہوا کا گڑھ ہونے کی وجہ سے حدیث میں کتاب بیانی کی کثرت، اور آں حضرتؐ پر کذب سے بچنے کے لیے احادیث کے قبول کرنے میں احتیاط کا پہلو غالب تھا، لہٰذا وہ لوگ عموماتِ قرآنیہ کو مطلق رہنے دیتے تھے اور حدیثِ متواتر یا مشہور و مستفیض ــــــ جسے قبولِ عام حاصل ہو ــــــ کے علاوہ کسی روایت سے تخصیص جائز نہیں رکھتے تھے۔

احادیث میں عموم و خصوص جب ایک حدیث عام اور دوسری خاص ہو تو اسے عمل میں اوّلیت حاصل ہو گی، اگر وہ متفق علیہ ہو اور علماء نے اسے قبول کر لیا ہو جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں امام ابوحنیفہؒ حدیث:

وَمَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فَفِيهِ الْعُشْرُ، یعنی بارانی زمین پر عُشر واجب ہے

کو بلحاظ عموم حدیث

لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ، یعنی پانچ وسق سے کم پیداوار پر صدقہ نہیں ہے۔

پر عمل میں مقدم رکھتے تھے۔

"عام" کب قطعی الدلالت ہوتا ہے؟ لیکن علمائے احناف جب خاص کی طرح عام کے قطعی الدلالت ہونے کا ذکر کرتے ہیں تو اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ قطعیت اس وقت ہے جب وہ مخصوص نہ ہو، لیکن کسی دلیلِ خاص سے جو اس کے ساتھ مقترن ہو، اور فی نفسہٖ مستقل ہو اس کی تخصیص کر دی جائے تو باقی میں اس کی دلالت ظنّی رہ جاتی ہے۔

قبل اس کے کہ ہم اس مسئلے کی وضاحت کریں اور ان جزئیات کو بیان کریں جن سے یہ رائے مستنبط ہے، ان دلائل کا ذکر ضروری ہے جو اثبات کے لیے انھوں نے بیان کیے ہیں، ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علمائے احناف کے نزدیک معنی تخصیص کی وضاحت بھی کر دی جائے، کیوں کہ ان کے نزدیک تخصیص کا مطلب دوسروں سے الگ ہے۔

احناف کے نزدیک تخصیص کا مفہوم علمائے احناف مطلق طور پر کسی دلیلِ خاص کے دلیلِ عام کے ساتھ جمع ہو جانے کو موجبِ تخصیص قرار نہیں دیتے جیسا کہ شوافع کا خیال ہے، بلکہ خاص، عام کے لیے اس وقت مخصص بنے گا جب وہ دونوں کلام میں

ایک دوسرے سے متصل واقع ہو، علاوہ ازیں خاص مستقل حیثیت رکھتا ہو، اگر خاص، عام سے متراخی ہو یا اس کے برعکس، تو جو متأخر ہوگا وہ متقدم کے لیے ناسخ بنے گا اور مخصص نہیں ہوگا۔

چنانچہ تخصیص کی تعریف یوں کرتے ہیں:

هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلٰى بَعْضِ اَفْرَادِهٖ بِدَلِيْلٍ مُّسْتَقِلٍّ مُّقْتَرِنٍ

تخصیص کے معنی عام کو اس کے بعض افراد پر کسی مستقل اور متصل دلیل کے ساتھ محدود کرنے کے ہیں۔

اور صاحب "کشف الاسرار" اس تعریف میں قیود کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

مُسْتَقِلٍّ کی قید سے صفت، استثناء وغیرہ سے احتراز ہو جاتا ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک تخصیص میں معارض معنی کا پایا جانا ضروری ہے اور صفت و استثنا میں معارضہ کے معنی نہیں ہوتے، کیوں کہ یہ دونوں تو اس بات کا بیان ہوتے ہیں کہ وہ صدر کے حکم میں داخل نہیں ہیں اور "مُقْتَرِنٍ" کا لفظ ناسخ سے احتراز کرنے کے لیے ہے، کیوں کہ دلیلِ تخصیص اگر متراخی ہو تو وہ نسخ ہے، پھر تخصیص نہیں رہتی۔

دو حقیقتیں: مندرجہ بالا بیان سے ہمارے سامنے دو حقیقتیں آ جاتی ہیں:

(۱) —— دلیلِ خاص، عام کی مخصص اس وقت بن سکتی ہے کہ اسے اقتران زمانی حاصل ہو، کیوں کہ متراخی ہونے کی صورت میں وہ ناسخ ہوگی، نہ کہ مخصص۔ اس صورت میں دونوں دلیلوں کے درمیان تعارض پایا جاتا ہے اور ایک پر بلحاظ عموم کے مختصر یا طویل مدت کے لیے عمل ہوتا رہا ہے، پھر متاخر یعنی "خاص" نے آکر اس عمل کو باطل کر دیا۔

(۲) —— تخصیص کی بنیاد ان دو نصوص کے درمیان تعارض پر ہے، جن کا زمانہ ایک ہو اور دونوں میں توفیق کی کوئی صورت نہ ہو، بجز اس صورت کے کہ ایک کو عام اور دوسری کو اس کا مخصص بنایا جائے، کیوں کہ قیوداتِ لفظیہ مثلاً صفت اور استثناء وغیرہ میں تخصیص کی صلاحیت نہیں ہوتی کہ ان کی حیثیت کلام میں اجزائے متممہ کی ہوتی ہے، لہٰذا یہ اپنے صدر کلام کے منافی نہیں ہو سکتے۔

لوگوں کے محاورات میں تخصیص کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً ایک شخص کسی سے کہے:

لَا تُعْطِ اَحَدًا وَّاَعْطِ زَيْدًا (کہ کسی کو مت دو، زید کو دو)

اس میں دوسرا جملہ پہلے کا مخصص ہے۔ اور وہ کلام مستقل اور پہلے کے ساتھ مقترن ہے۔

تخصیص کے معنی کیا ہیں؟ تخصیص کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ حکم عام کے ماتحت جو آحاد داخل ہوں ان کا اخراج کر دیا جائے، بلکہ یہ تو اول امر ہے متعلق شارع کے بیان ارادے کا، جس سے تخصیص ظاہر ہوتی ہو، اور جو آحاد، صیغۂ عموم میں شامل ہیں وہ اس کے تحت نہیں آتے۔

چنانچہ مستصفی میں اس حقیقت کو یوں بیان کیا گیا ہے:

"ادلّہ کو مخصصہ سے موسوم کرنا جائز ہے، دلیل سے ہمیشہ متکلم کا ارادہ ظاہر ہوتا ہے اور یہ کہ عموم کے لفظ موضوع سے ارادہ معنی خاص کا ہوتا ہے، تحقیقی لحاظ سے کسی صیغۂ عام سے خاص معنی مراد لینے کے لیے تخصیص کا لفظ بولا جاتا ہے، اور تخصیص کی مثال وہ قرینہ ہے جو کسی لفظ سے مجازی معنی مراد ہونے پر قائم کیا جاتا ہے۔"

یہ درحقیقت تخصیص و نسخ کے درمیان بنیادی اور اساسی فرق ہے، کیوں کہ نسخ ثابت شدہ احکام میں تبدیلی کا نام ہے۔

جب عام یا اس کا کوئی حصہ منسوخ کر دیا جائے تو جو احکام ان بعض آحاد کے لیے ثابت تھے وہ تبدیل ہو جاتے ہیں، مگر تخصیص صیغۂ عموم کے تحت دخولِ مخصوص سے مانع ہوتا ہے۔

عموم و خصوص سے متعلق

امام ابوحنیفہؒ اور اُن کے اصحاب کے فروعِ ماثورہ

"عام" تخصیص کے بعد ظنی الدلالت ہو جاتا ہے

احناف کے نزدیک تخصیص کی حقیقت بیان کرنے کے بعد اب ہم اس مسئلے پر بحث کرنا چاہتے ہیں جو امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ سے فروعات سے متعلق منقول اور مستنبط ہے۔

وہ اصول یہ ہے کہ عام جب خاص ہو جائے تو باقی ماندہ احاد پر اس کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے، لہٰذا ان کی تخصیص حدیث احاد بلکہ قیاس سے بھی ہو سکتی ہے، اگرچہ وہ خاص کیا ہوا "عام" قرآن کریم کی آیت ہی کیوں نہ ہو، کیوں کہ حدیث احاد اور قیاس بھی مجموعی لحاظ سے ظنی ہوتے ہیں۔ لہٰذا اپنے جیسے ظنی کے لیے وہ مخصص بن سکتے ہیں۔

علمائے احناف نے یہ قاعدہ چند فروعی مسائل سے مستنبط کیا ہے۔ چنانچہ صاحب "کشف الاسرار" ان جزئیات کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"شیخ نے جو بیان کیا ہے (کہ عام مخصوص منہ البعض فی الجملہ دلیل بن سکتا ہے) اس کے مذہب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ،

(۱) امام ابوحنیفہؒ بیع بالشرط کے فاسد ہونے کا استدلال حدیث

"نَهَى النَّبِيُّ (صلی اللہ علیہ وسلم) عَنْ بَيْعٍ وَشَرْطٍ

سے کیا کرتے تھے اور یہ حدیث عام مخصوص منہ البعض ہے، کیوں کہ شرط خیار کی صورت اس سے مخصوص ہے۔

(۲) اسی طرح امام ابوحنیفہؒ نے شُفْعَہ بالجِوَارِ کے استحقاق پر حدیث

الجار احق بقبضتہ"

سے استدلال کیا ہے حالانکہ یہ حدیث بھی عام مخصوص منہ البعض ہے، کیوں کہ وجود شریک صورت میں پڑوسی کا حق جوار باطل ہو جاتا ہے۔

(۳) امام محمدؒ نے جائیداد غیر منقولہ کی قبل از قبض فروخت کے عدم جواز پر حدیث "نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ مَالَمْ يُقْبَضْ سے استدلال کیا ہے، حالانکہ مہر، میراث اور بدل صلح کی فروخت قبل از قبض جائز اور اس حدیث سے مستثنیٰ ہے۔

اور امام ابو حنیفہؒ" اس عام کو قیاس سے خاص کرتے ہیں، ان کے نزدیک عمل کی حجت موجب قطعی نہیں ہے، کیوں کہ قیاس موجب قطعی نہیں ہے، پھر وہ موجب قطعی کا معارض کیوں کر بن سکتا ہے؟ شمس الائمہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی فرمایا ہے[1]۔"

یہ ہیں وہ جزئیات جن سے شمس الائمہ نے یہ قاعدہ مستنبط کیا ہے کہ عام بعد از تخصیص ظنی الدلالت ہوتا ہے اور آپ دیکھ چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ" عام کی تخصیص صرف حدیث آحاد سے ہی نہیں کرتے بلکہ قیاس سے بھی اس کی تخصیص جائز سمجھتے ہیں جو حدیث آحاد سے بھی کم مرتبہ ہوتا ہے، لیکن شمس الائمہ نے قیاس سے تخصیص کی مثال بیان نہیں فرمائی۔

شاید حلال بیع والی آیت کے ساتھ" اَلْفَضْلُ رِبًا " والی حدیث کو مثال میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ آیت کریمہ:

وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا۔	اللہ نے بیع حلال کی ہے اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔

میں ہر قسم کی خرید و فروخت کی حلت مراد نہیں ہوگی، بلکہ صرف وہی صورتیں مراد لی جائیں گی، جن میں ربا لازم نہ آتا ہو، اس معنی کی تائید یا تخصیص پر حضرت ابو سعید الخدری رضی کی روایت دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

> "سونے کی بیع سونے کے ساتھ نقد اور برابر برابر ہونی چاہیے، اس میں زیادتی ربا (سُود) ہے۔ اور نمک کی بیع نمک کے ساتھ برابر برابر اور دست بدست ہونی چاہیے، زیادتی ربا ہے۔ اور جَو کی بیع جَو کے ساتھ بھی برابر برابر دست بدست ہونی چاہیے، اور زیادتی ربا ہے۔ اور کھجور کی بیع کھجور کے ساتھ بھی برابر برابر اور

---

[1] کشف الاسرار ص ۲۱۸ ج ۱

دست بدست ہونی چاہیے' زیادتی ربا ہے۔"

یہ حدیث مشہور ہے جسے علماء نے سندِ قبولیت عطا کی ہے اور اسے قابلِ عمل قرار دیا ہے۔

اور یہ علت بیان کرکے اشیائے غیر منصوصہ کو منصوص علیہ پر قیاس کیا ہے۔

پس آیت احلال بیع میں دو مرتبہ تخصیص کی گئی ہے

(۱) پہلی مرتبہ تو ان اشیاء میں سود کو حرام قرار دے کر تخصیص کی گئی ہے جن کا ذکر اس حدیث میں پایا جاتا ہے۔

(۲) ثانیاً ان چیزوں میں بھی سُود حرام قرار دیا گیا جو کہ ان کے ہم معنی ہیں، اگرچہ ان کی تعیین میں علماء مختلف ہیں[۱]۔"

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عام مخصوص ہونے کے بعد خبر واحد سے بھی کم درجہ رہ جاتا ہے، کیوں کہ خبر واحد تو استدلال میں قیاس پر مقدم ہوتی ہے اور قیاس اس کا معارض بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، مگر قیاس اس عام کا معارض ہو سکتا ہے جس میں تخصیص کی گئی ہو اور اس کے عموم میں سے بعض جزئیات کو خاص کر لیا گیا ہو۔ اس لیے کہ فقہاء کا کہنا ہے کہ ہر نص خاص معلل ہوتی ہے خواہ وہ علت مستنبط ہی کیوں نہ ہو، پھر استنباط کے بعد وہ علت، علتِ ظاہرہ کے حکم میں ہو جاتی ہے اور عام کے باقی غیر منصوصہ افراد کی طرف سرایت کر جاتی ہے اور اسی علت کی بنا پر جو افراد نکلتے ہیں ان کی تعیین نہیں ہو سکتی۔ اس لیے صیغۂ عموم کی دلالت میں ہی شبہ پیدا ہو جاتا ہے تو اس حالت میں قیاس اس کا معارض بھی ہو سکتا ہے۔ اور استدلال میں اس پر مقدم بھی ہو سکتا ہے۔

---

[۱] علمائے ظاہر، جو غیر منصوصہ علت پر قیاس کے قائل نہیں ہیں، ان اشیاء کے علاوہ دوسری اشیاء میں کمی و بیشی جائز سمجھتے ہیں۔ دیگر علماء ان پر دوسری اشیاء کو بھی قیاس کرتے ہیں، مگر بیانِ علت میں ان کے اندر اختلاف پایا جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کا کہنا ہے کہ علتِ کاملہ تو جنس اور کیل اور وزن میں اتحاد کا نام ہے اگر یہ دونوں علتیں پائی جائیں تو تفضل یعنی بیشی اور نسا یعنی ایک طرف سے ادھار حرام ہوگا، اور اگر ایک علت منفی ہو جائے تو دوسری علت ناقص رہ جائے گی، اس بنا پر بیشی مباح ہو گی، لیکن (نسا) ادھار بدستور حرام ہی رہے گا۔

چنانچہ صاحب کشف الاسرار اس کے متعلق لکھتے ہیں:

"علّتِ نص سے تخصیص کا ارادہ ثابت ہو سکتا ہے جب کہ نص ظاہر ہو اور علت جو اس کا وصف ہے، وہ بھی ظاہر ہو، پس اس دلیلِ ظاہری سے ارادۂ خصوص بطورِ واقفیت پیدا ہو جاتا ہے۔ ارادۂ خصوص کا احتمال پیدا ہونے سے وہ نص عام درجۂ علم سے ساقط ہو جاتی ہے مگر عملاً ساقط نہیں ہوتی۔ اس بناء پر خبرِ واحد اس پر تفوق رکھتی ہے، کیوں کہ وہ بلحاظ اصل کے بہر حال ثابت ہے اگر شک و شبہ ہے تو اس کے طریقِ علم میں ہے۔

اور طریقِ علم میں شبہ ہونا اس کی اصلیت کو باطل نہیں کرتا، مگر جب عام سے کچھ خاص کر لیا جائے تو اس کے اصل میں بھی شبہ پیدا ہو جاتا ہے، پھر یہ قیاس کی طرح ہو جاتی ہے، کیوں کہ قیاس میں بلحاظ اصل کے شبہ ہوتا ہے کیونکہ نص، خاص کے معلول ہونے کے باعث باقی ماندہ افراد میں بھی اس علت کے ثبوت کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے اور احتمال سے بلحاظ عمل کے تو وہ خبر ساقط نہیں ہوتی مگر یقین کو ضرور زائل کر دیتی ہے ....."[1]

جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اس کا حاصل بھی یہ ہے کہ صیغۂ خصوص کا ثبوت مع اس کی علت کے، جس میں وہ پائی جائے، سب کے ساتھ ہوتا ہے اور جس میں وہ علت پائی جاتی ہے وہ مجہول القدر ہے جس کا اثبات کسی دلیلِ ظاہر سے ہی ہو سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصل دلیل میں شک و شبہ پایا جاتا ہے، لہٰذا وہ موجبِ یقین نہیں ہو سکتی، ہاں موجبِ عمل ضرور رہتی ہے اور اس میں شک کی بنا پر وہ قیاس کے درجہ میں شمار ہوتی ہے، کیوں کہ قیاس میں بھی اس وجہ سے ضعف پایا جاتا ہے کہ اس کے اندر علّتِ حکم میں طرفین کے متحد ہونے کا یقین نہیں ہوتا۔

الغرض اس طرح سے فقہائے حنفیہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ صیغۂ عموم کی دلالت بعد از تخصیص ظنی ہوتی ہے اور یہ چیز احلالِ بیع والی آیت کے ساتھ حدیثِ ربا پر صادق آتی ہے کیوں کہ آیتِ مذکورہ سے صرف وہی اشیا مستثنیٰ نہیں ہیں جن کے متعلق "حدیثِ ربا" میں تصریح پائی جاتی ہے بلکہ فقہاء نے آیت کے عموم سے ہر اس چیز کو خارج کر دیا ہے جس میں "علتِ مستنبطہ" پائی جاتی ہے۔

پھر یہ علّت بھی مختلف فیہ ہے۔ فقہائے حنفیہ کے نزدیک وہ علت ناپ تول اور اتحاد

---

[1] کشف الاسرار ص ۳۱۳ ج ۱

جنس ہے لہٰذا وہ چیزیں جو ناپ تول میں آتی ہوں اور متحد الجنس ہوں - وہ اس آیت کے مفہوم سے ازروئے حدیث خارج ہوں گی اور فقہائے مالکیہ وصف طعم ادّخار (ذخیرہ کرنا) اور اتحادِ جنس کو علت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک ہر وہ چیز جو مطعومات کے قبیل سے ہو اور ذخیرہ کی جا سکتی ہو اتحادِ جنسی کی صورت میں اس کی بیع حرام ہو گی اور وہ آیتِ مذکورہ کے مفہوم سے مستثنیٰ ہو گی - فقہائے شافعیہ ماسوا امکان ادّخار کے مالکیہ کے ساتھ متفق ہیں، تو جو چیزیں اس علت کی بنا پر اس آیت سے خارج ہوتی ہیں - ان کی مقدار مجہول ہے، لہٰذا اصل دلیل میں شبہ پیدا ہو جائے گا اور وہ موجبِ یقین نہیں رہے گی -

حنفیہ کے اصول پر اعتراض

لیکن ہم اس بحث میں یہ ضرور کہیں گے کہ جب قبل از تخصیص یہ آیت قطعی الدلالت تھی تو صیغۂ خاص کے ذریعہ اس سے وہی اشیا مستثنیٰ ہونی چاہیے تھیں جن کی اس میں تصریح پائی جاتی ہے، علت خاص کے ذریعہ قیاس سے مزید اشیا کو خارج نہیں کرنا چاہیے تھا، کیوں کہ نص کے مقابلے میں قیاس کو نہیں لایا جا سکتا - لہٰذا اصل دلیل پر وہ نقض کے قابل نہیں ہو سکتا، اس بنا پر عام کی قطعیت ثابت ہو جانے کے بعد علت کو غیر منصوص علیہ میں جاری کرنا صحیح نہیں ہے، اور نہ وہ عام کو قطعیت کے درجے سے اتار کر ظنیت کے درجہ پر لا سکتا ہے، کیونکہ اس صورت میں دعوے کا مقدمۂ دلیل بننا لازم آتا ہے - دعویٰ یہ تھا کہ تخصیص کے بعد عام ظنی ہو جاتا ہے لہٰذا قیاس سے اس کی تخصیص صحیح ہے اور ادھر دلیل کا ایک مقدمہ یہ ہے کہ علتِ نص کو عمل میں لانا ممکن ہے اور اس سے عام میں شک و شبہ پیدا ہو جاتا ہے، کیوں کہ علت کے مشمولات مجہول ہیں اور علت کو بروئے عمل لانا عین تخصیص بالقیاس ہے اور یہی چیز از قبیل نتائج دعویٰ ہے۔

اگر ہم تنزل سے کام لے کر اعمالِ علت کے جواز کو تسلیم بھی کر لیں تو اس علت کا بلحاظ ظہور کے نص کے قریب قریب ہونا ضروری ہے، جب وہ اس طرح ظاہر ہو گی تو جن جزئیات پر وہ منطبق ہو گی وہ منصوص علیہ کے حکم میں ہو جائیں گی، لہٰذا تخصیص کے بعد باقی ماندہ آحاد کا نصوص و علت کے لحاظ سے معلوم اور محدود ہونا ضروری ہے - پھر جب وہ معلوم اور محدود ہوں گے تو ان پر دلالت بھی قطعی ہو گی اور جن افراد میں وہ علت پائی جائے گی وہ بھی معلوم اور معیّن ہوں گے -

یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے

علامہ فخر الاسلام بزدوی اور ان کی اتباع میں دوسروں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تخصیص کے بعد عام کی دلالت ظنی رہ جاتی

ہے اور وہ خبرِ واحد سے بھی کم درجہ کے دلائل میں شمار ہوتا ہے۔

ہمارا فرض تھا کہ اس پر کچھ روشنی ڈالیں، کیوں کہ قرآن کریم کی بہت سی آیات میں تخصیص کی گئی ہے، ایسی آیات سے استدلال کرنا اگر اس حد تک کمزور ہے کہ قیاس سے ان کی تخصیص جائز ہے تو قیاس کا بہت سی نصوصِ قرآنیہ کا معارض ہونا لازم آ جائے گا اور یوں بہت سی جزئیات کو مستثنیٰ کرنا پڑے گا۔

علمائے احناف نے اپنی کتابوں میں بہت سی آیات درج کی ہیں جن میں تخصیص کی گئی ہے چنانچہ وہ بیان کرتے ہیں کہ آیت مواریث ظنی الدلالت ہو گی کہ قیاس اس کا معارض بن جائے گا۔ ——— ہرگز نہیں۔ فقہاء میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں۔ حتیٰ کہ جو لوگ قیاس کے شدت سے قائل ہیں وہ بھی اسے ظنی الدلالت نہیں مانتے۔ بات صرف اتنی ہے کہ دفاع کا تقاضا ہے کہ اس قاعدہ پر ان کی بیان کردہ فروع صحیح رہ سکیں اور ان کے شیوخ کے بیان کردہ اصول میں ربط و ضبط قائم رہے!

فقہائے عراق کی وضع احتیاط عموم و خصوص کے الفاظ اور ان کی دلالت کے قطعی و ظنی ہونے کی نسبت امام ابو حنیفہؒ کی طرف خواہ کیسی بھی ہو، ان قضایا کے شواہد سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عراق میں احادیثِ صحیحہ کی قلت تھی اور ان تک جو آثار پہنچتے تھے وہ شکوک و شبہات سے محفوظ نہیں تھے۔ اس بنا پر فقہائے عراق اور وہاں کے شیوخ نصوصِ قرآنیہ کے ساتھ تمسک میں مبالغہ کرتے تھے اور کسی آیت کے مفہوم و معنی سے متعلق اگر کوئی حدیث سامنے آتی تو اس کی طرف چنداں التفات نہیں کرتے تھے۔

چنانچہ انھوں نے یہ قاعدہ بنا لیا کہ نص خاص اپنے موضوع میں محتاجِ بیان نہیں ہوتی۔ لہٰذا انھوں نے اس باب میں جو احادیث وارد تھیں انھیں آیت کا بیان ماننے سے انکار کر دیا اور سمجھا کہ یہ کتاب اللہ پر زیادتی کا موجب ہیں، ہاں اگر وہ احادیث مستفیض یا مشہور ہوتیں تو قبول کر لی جاتیں اور اگر احاد کے قبیل سے ہوتیں تو رد کر دی جاتیں، حتیٰ کہ عبادات میں بھی انھوں نے یہی مسلک اختیار کیے رکھا اور اس سلسلے میں انھوں نے فرعی مسائل سے کافی شواہد پیش کیے جن میں کتاب اللہ کی نصوصِ خاصہ سے استدلال کیا گیا ہے اور اس بارے میں جو احادیث پائی جاتی ہیں انھیں چھوڑ دیا گیا ہے، باوجودیکہ وہ احادیث بیان میں اضافہ کرتی ہیں اور اس کے نازک پہلوؤں کی وضاحت کرتی ہیں۔

اس موقعہ پر ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس مسئلہ میں سراسر نص قرآنی پر اس لیے اعتماد کیا ہے کہ انھیں حدیث کا علم نہیں ہوا ورنہ اگر حدیث مل جاتی تو قرآنِ کریم کی تفسیر کے سلسلے میں وہ اس سے ضرور مدد لیتے۔

اسی طرح عمومِ قرآنی کے متعلق انھوں نے قاعدہ بنایا کہ عام قطعی الدلالت ہوتا ہے اور اس قطعی الدلالت ہونے کے باعث انھوں نے اس موضوع کی بہت سی احادیث کو یہ کہہ کر ترک کر دیا کہ وہ ظنی الدلالت ہیں، اور عمومِ قرآن ثبوت و دلالت دونوں کے لحاظ سے قطعی ہے۔ لہٰذا احادیث آحاد اس سے معارض نہیں ہو سکتیں، اس کے لیے انھوں نے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ سے شواہد پیش کیے جن میں انھوں نے عمومِ قرآن سے استدلال کیا ہے اور احادیثِ آحاد کی طرف التفات نہیں کیا، مگر یہاں بھی ہم وہی بات کہیں گے کہ امام ابوحنیفہؒ کو ان احادیث کا علم نہیں ہو سکا ورنہ وہ انھیں ترک نہ کرتے اور کبھی بھی آیات کو ان کے عموم پر نہ چھوڑتے۔

پھر ہم فقہائے عراق کو یہ ثابت کرتے ہوئے پاتے ہیں کہ تخصیص کے بعد عام ظنی الدلالت ہو جاتا ہے۔ لہٰذا دوبارہ قیاس سے بھی اس کی تخصیص جائز ہے۔

اس سے ایک طرف تو انھوں نے قیاس میں وسعت سے کام لیا اور دوسری طرف نص مخصوص کے معنی و مفہوم میں توسیع پیدا کر دی حتیٰ کہ اس کی لفظی دلالت سے علت و سبب کی طرف تجاوز کیا اور تخصیص کو الفاظ کے معنی و مفہوم پر مقتصر نہیں رہنے دیا بلکہ اس کے علل و اوصاف کو بھی تخصیص میں مؤثر سمجھنے لگے۔

پھر اسی پر اقتصار نہیں کیا بلکہ عموم دعویٰ کی رَو میں بہہ کر اس بات کے بھی قائل ہو گئے کہ تخصیص کے بعد قیاس بھی نصِ قرآنی کا معارض ہو سکتا ہے۔ یہ قیاس کے بارے میں متاخرین کا افراط ہے جو متقدمین کے اقوال سے قطعاً مطابقت نہیں رکھتا، لیکن ان کے قیاسات کی کثرت کو ضرور ظاہر کرتا ہے۔

(د)

بیانِ قرآنِ کریم

قرآن کے مجمل کی سنت سے تفصیل

شریعت کا صدر اور منبع قرآن کریم ہی شریعتِ اسلامیہ کا مصدر و منبع اور ماخذ ہے جس سے شریعت کے اصول و فروع ماخوذ ہیں اور اسی سے ادلۂ شرعیہ کو قوتِ استدلال حاصل ہوتی ہے، اس اعتبار سے قرآن پاک شریعت کا کلیہ اور اس کے احکام کا جامع ہے چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے:

"جس نے قرآن کو جمع کر لیا اس نے بہت بڑا بار اٹھایا، یُوں سمجھیے کہ ایسا شخص نبوّت کو اپنے دونوں پہلوؤں میں لیے ہُوئے ہے۔ مگر اس کی طرف وحی نہیں آتی۔"

ابنِ حزم ظاہری فرماتے ہیں:

"ابوابِ فقہ میں سے کوئی باب بھی ایسا نہیں جس کی اصل کتاب اللہ سے نہ ملتی ہو اور سنت اس کا اعلان نہ کرتی ہو۔"

خود قرآن کریم میں ہے:

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ

حضرت عائشہؓ فرمایا کرتی تھیں:

"مَیں نے قرآن پڑھ لیا اس سے بڑھ کر کوئی نہیں ہے۔"

پس جب قرآن حکیم شریعت کے لیے ضابطۂ کلّی کی حیثیت رکھتا ہے، جیسا کہ مذکورہ نصوص اور دیگر دلائل سے ثابت ہوتا ہے تو ضروری ہے کہ وہ شریعت کے اصول مجملاً بیان کرے جو تفصیل؛

توضیح کے محتاج ہوں لہٰذا بعض احکام و شرائع کے استنباط و استخراج کے لیے سنت سے استعانت کیے بغیر چارہ نہیں رہا، جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے:

وَاَنْزَلْنَآ اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ۔

آیاتِ احکام کا استقرا اور تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض احکام بیان کے محتاج نہیں ہیں، جیسا کہ حدِ قذف کے متعلق فرمایا:

وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِیْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِکَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ۔

یعنی جو لوگ پاکدامن عورتوں پر تہمت لگائیں اور چار گواہ پیش نہ کر سکیں انھیں اسی کوڑے مارو اور پھر ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔ بلاشبہ یہ لوگ فاسق ہیں۔

اسی طرح وہ آیت ہے جس میں لعان اور اس کا طریقہ بتایا گیا ہے:

وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ یَکُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ اِلَّآ اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهٰدٰتٍۭ بِاللّٰهِ اِنَّهٗ لَمِنَ الصّٰدِقِیْنَ، وَالْخَامِسَةُ اَنَّ لَعْنَتَ اللّٰهِ عَلَیْهِ اِنْ کَانَ مِنَ الْکٰذِبِیْنَ، وَیَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهٰدٰتٍۭ بِاللّٰهِ اِنَّهٗ لَمِنَ الْکٰذِبِیْنَ، وَالْخَامِسَةَ اَنَّ غَضَبَ اللّٰهِ عَلَیْهَآ اِنْ کَانَ مِنَ الصّٰدِقِیْنَ۔

یعنی" وہ لوگ جو زنا کی تہمت لگائیں اپنی منکوحہ عورتوں پر ان کے پاس اپنے سوا چار گواہ نہ ہوں تو ان کی شہادت یہ ہے کہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر یہ کہے کہ میں سچا ہوں اور پانچویں بار کہے کہ مجھ پر خدا کی لعنت ہو اگر میں جھوٹا ہوں، اس کے بعد عورت سزا سے یوں بچ سکتی ہے کہ وہ چار بار قسم کھا کر کہے کہ بیشک یہ مرد جھوٹا ہے اور پانچویں بار کہے کہ مجھ پر خدا کا غضب ہو اگر یہ سچا ہو"

تو اس آیت میں لعان اور اس کا طریقہ بیان فرما دیا گیا ہے اور سنت نے وہ احکام بیان کر دیے ہیں جو مرتب ہوئے ہیں:

مگر قرآن پاک میں احکام سے متعلق بعض آیات مجمل ہیں جو تفصیل کی محتاج ہیں اور بعض میں قدرے خفا پایا جاتا ہے جو تفسیر و تاویل کی متقاضی ہیں اور بعض مطلق ہیں جو مقید کی گئی ہیں۔ وعلیٰ ہذا القیاس . . . . .

فقہاء اور محدثین کے مذہب میں فرق: بلاشبہ علمائے اسلام فقہا اور محدثین اس پر متفق

ہیں کہ سنت قرآن کا بیان ہے، مگر ان دونوں گروہوں میں قدرے اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔

فقہائے اہل الرأی قرآن کو اس کے معنی و مدلول کے لحاظ سے محتاج بیان نہیں مانتے۔ سُنّت سے کسی آیت سے متعلق جو کچھ ثابت ہوتا ہے اس کی حیثیت ایک زائد چیز کی ہے جو اسی صورت میں قابلِ تسلیم ہو سکتی ہے کہ بلحاظ ثبوت اس کا ہم پلہ ہو۔

مگر فقہائے محدثین کا مسلک یہ ہے کہ احکامِ قرآنی کے متعلق جو کچھ بھی آثار و سنت سے ثابت ہوگا، عموماتِ قرآنی کے لیے اس کی حیثیت مخصص کی ہوگی اور مطلق و خصوص کے لیے مقید اور مبیّن ہوگا، لہٰذا نصِ خاص بھی احیاناً بیان کی محتاج ہو سکتی ہے اور سنت میں جو کچھ اس کے متعلق وارد ہوگا وہ اس کا بیان بن جائے گا۔

پس فقہائے اہل الرائے کی جن کے سرگروہ امام ابوحنیفہؒ ہیں، رائے یہ ہے کہ اگر کتاب بیان کی محتاج ہو تو سُنت اس کی مبین بن سکتی ہے مگر محدثین کی بہ نسبت بہت کم ایسے بیان کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اقسام بیانِ قرآن فقہائے حنفیہ کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ بیانِ سنّت کی تین قسمیں ہیں:

(۱) بیانِ تقریر —— یعنی سنت کا بیان آیت کے معنی کی توکید کرے، جیسا کہ ماہ رمضان کی تحدید کے بارے میں حدیث وارد ہوئی ہے:

صُوْمُوْا الرُّؤْيَةَ وَاَفْطِرُوْا الرُّؤْيَةَ

یعنی چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو۔

یہ حدیث مؤکد ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِىْ اُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْاٰنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَالْفُرْقَانِ. فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ۔

ماہ رمضان جس میں قرآن نازل ہوا، جو لوگوں کے لیے ہدایت ہے اور واضح الدلالت ہے، منجملہ ان کتب کے جو ذریعۂ ہدایت ہیں جو شخص یہ مہینہ پائے اسے چاہیے کہ روزہ رکھے۔

(۲) بیانِ تفسیر —— یعنی کسی مجمل یا مشترک کی وضاحت کرنا۔

مجمل کی مثال یہ ہے کہ زکوٰۃ، حج وغیرہ کا حکم اجمالی طور پر قرآن نے دیا، مثلاً نماز کو

اس کے ارکان واوقاف بیان نہیں کیے، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل سے بیان کر دیا۔ فرمایا صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ أُصَلِّيْ ، یعنی جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو اسی طرح تم بھی پڑھو۔

ایسا ہی زکوٰۃ کا مسئلہ ہے، جس کی تفصیل سنت نے بیان کی ہے۔ چنانچہ نقدین (سونا چاندی) کی زکوٰۃ سے متعلق آنحضرتؐ نے فرمایا:

هَاتُوْا رُبُعَ عُشْرِ اَمْوَالِكُمْ ، یعنی نقدی میں سے چالیسواں حصہ ادا کردو۔

اپنے والیوں کو حکمنامے لکھ کر مویشی اور کھیتی کی زکوٰۃ کی وضاحت کی۔

اسی طرح حج کا ذکر قرآن نے مجملاً کیا ہے، لیکن سنتِ نبویہ نے مناسک حج کا بیان فرمایا ہے۔

اسی طرح آیتِ سرقہ مجمل ہے:

اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ۔

یعنی چوری کرنے والے مرد اور عورت ان کے دونوں کے ہاتھ قطع کردو، یہ بدلہ ہے ان کے کام کا خدا کی طرف سے بطور سزا کے۔

سنت نے مالِ مسروقہ کا نصاب مقرر کیا کہ کم از کم اتنے مال کا سرقہ ہو تو قطع ید واجب ہوتا ہے، پھر اس کی شروط بیان کیں اور فرمایا کہ ہاتھ فلاں جگہ سے کاٹا جائے۔

اسی طرح آیت ربا:

وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا یعنی اللہ نے بیع حلال کی ہے اور سود حرام کیا ہے۔

علمائے احناف کے نزدیک یہ مجمل ہے جس کی تفصیل سنت میں پائی جاتی ہے سنت ہی نے ربا کے حدود مقرر کیے اور سودی اموال کی تعیین۔

جن مشترک[1] الفاظ کی سنت نے وضاحت کی ہے، ان میں سے ایک یہ آیت ہے

---

[1] مشترک وہ لفظ ہوتا ہے جو اصل وضع کے اعتبار سے دو یا دو سے زائد معنی پر دلالت کرے جیسے لفظ "عین" کہ یہ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے آنکھ، چشمہ جاری اور ذات شے کے لیے بولا جاتا ہے اور لفظ "قرء" حیض اور طہر دونوں پر بولا جاتا ہے۔

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ۔ یعنی طلاق دی ہوئی عورتیں اپنے آپ کو روکے رکھیں تین حیض تک۔

اس آیت میں لفظ "قُرُوْءٌ" اضداد سے ہے اور لغت میں طہر اور حیض دونوں معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے تو آیتِ کریمہ میں "قروء" بمعنی طہر بھی ہو سکتا تھا اور بمعنی حیض بھی مگر سنتِ ماثورہ سے ثابت ہے کہ مراد حیض ہے، آپ نے فرمایا:

طَلَاقُ الْاَمَةِ ثِنْتَانِ وَعِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ

یعنی لونڈی کے لیے دو طلاق ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہے۔

پس معلوم ہوا کہ قروء سے حیض مراد ہے اطہر نہیں، ورنہ آپ عِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ کی بجائے "طُهْرَانِ" فرماتے۔

اس قسم کا بیان "مبیّن" سے متصل بھی ہو سکتا ہے اور منفصل بھی۔ اور زمانہ کے اعتبار سے مقارن بھی ہو سکتا ہے اور متراخی بھی۔ مگر ضرورت سے زیادہ تاخیر جائز نہیں، کیونکہ اس سے تکلیف مَالَا يُطَاقُ لازم آتی ہے اور خفا کے سبب اس پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا اس پر عمل کا مطالبہ ایک محال چیز کا مطالبہ ہوگا جو جمہور اہلِ اصول کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ البتہ علمائے احناف کے ہاں عموم کی تخصیص میں تراخی جائز نہیں ہے، کیوں کہ عام کی تخصیص کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عام کے بعض افراد مراد ہیں اور وہ لفظ کو عموم سے خصوص کی طرف نقل کرتا ہے اور مخصص چونکہ اس پر قرینہ کی حیثیت رکھتا ہے لہٰذا اس کا متصل ہونا ضروری ہے۔

نیز احناف کے نزدیک ایجابِ حکم میں عموم اور خصوص یکساں درجہ پر ہوتے ہیں، لہٰذا تاخیر کی صورت میں اس پر عمل واجب ہو جائے گا اور تاخیر خصوص کی صورت میں عام کے جس جزء پر عمل ہو چکا ہے اس کا ابطال لازم آئے گا، پس یہ نسخ ہے تخصیص نہیں، تبدیل ہے تفسیر نہیں۔

احناف میں سے علمائے اصول نے بیانِ مجمل و مشترک اور تخصیصِ عام میں فرق کیا ہے کہ اول کی حیثیت تو محض بیان و تفسیر کی ہے، کیوں کہ خفا و احتمال کا سبب بیان کے بغیر وہ لفظ (مجمل و مشترک) موجبِ عمل ہی نہیں ہوتا لیکن دلیلِ مخصص کی حیثیت بیانِ محض کی نہیں ہوتی، کیوں کہ عام کی حالت میں نہ کسی قسم کا احتمال ہوتا ہے، اور نہ اس کے معنی و شمول میں خفا پایا جاتا ہے، لہٰذا اس کا مخصص ایک طرح سے معارض کی حیثیت رکھتا ہے اور من وجہ بیان

نہیں بنتا ہے، لہٰذا جانب معارضہ پر ترجیح دینے کے لیے ضروری ہے کہ وہ متصل اور غیر متراخی ہو چنانچہ شمس الائمہ اس کے متعلق فرماتے ہیں:

"بیانِ مجمل تو بیانِ محض ہوتا ہے، کیوں کہ کسی لفظ کا بیان لانے کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ لفظ محتمل ہو اور بذاتِ خود موجب عمل نہ بن سکتا ہو اور اس لفظ سے جو معنی مقصود ہوں، بیان میں ان کی تفسیر یا اعلام بننے کا احتمال ہو اور یہ شرط بیانِ مجمل ہی میں پائی جاتی ہے اور وہ چونکہ من کل الوجوہ بیان ہوتا ہے اور کسی لحاظ سے بھی معارض نہیں ہو سکتا، لہٰذا اس کا مفصول لانا بھی جائز ہے مگر دلیل خصوص ہر جہت سے بیان نہیں ہوتی بلکہ اس حیثیت سے کہ صیغۂ عموم میں خصوص کا احتمال پایا جاتا ہے، وہ بیان بنتی ہے اور اس حیثیت سے کہ عام بذاتِ خود اپنے متناولات میں موجب عمل ہے دلیل معارض بن جاتی ہے اور بمنزلہ شرط اور استثناء کے ہوتی ہے لہٰذا اسے بیان بنا کر موصول قرار دینا بھی جائز ہے اور مفصول کی صورت میں حکم اول کی ناسخ اور معارض قرار پائے گی"۔[۵]

(۳) بیانِ تبدیل —— اسے نسخ بھی کہتے ہیں، علمائے احناف کے نزدیک قرآن کا نسخ قرآن سے جائز ہے اور سنت سے بھی جائز ہے بشرطیکہ وہ متواتر یا مشہورہ ہو۔

آئندہ صفحات میں ہم نسخ کے احکام و شروط پر بحث کریں گے اس لیے یہاں اسی اشارے پر اکتفا کرتے ہیں۔

حنفی مذہب کے علمائے اصول یہ ضوابط جنھیں وہ ان مختلف فروعاتِ فقہیہ سے مستنبط کرتے ہیں جن کے بارے میں مذہب حنفی کے اولین ائمہ، یعنی امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ نے قرآن کریم کے بیان میں سنت پر اعتماد کیا ہے۔ سنت پر یہ اعتماد علماء کے نزدیک متفق علیہ اصل ہے، پس امام ابوحنیفہؒ جیسا کثیر الاستنباط فقیہہ جس سے بکثرت جو فروعات مروی ہیں اس سے گریز نہیں کر سکتا کیوں کہ یہ امر بدیہی ہے کہ جو شخص قرآن سے احکام کا استخراج کرے گا جب تک قرآن اپنے جملہ احکام میں کلیہ کی حیثیت رکھتا ہے، ضروری ہے کہ وہ سنت پر اعتماد کرے۔ چنانچہ علامہ شاطبیؒ "الموافقات" میں فرماتے ہیں:

---

[۵] ملاحظہ ہو کشف الاسرار ج ۲ ص ۹۳۰۔

استنباط احکام میں صرف قرآن پر ہی اکتفا نہیں کرنا چاہیے بلکہ سنت جو اس کی شرح اور بیان ہے، اسے بھی مدنظر رکھنا چاہیے، کیوں کہ قرآن میں صرف امور کلیہ پائے جاتے ہیں۔ مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ کہ قرآن میں ان چیزوں کا اجمالی تذکرہ پایا جاتا ہے، لہٰذا ان کی تفصیل جاننے کے لیے سنت سے بے نیازی ممکن نہیں ہے۔[1]"

سُنّتِ نبیِ کریمؐ

کیا امام صاحبؒ قیاس کو سُنّت پر مقدّم رکھتے تھے

اجتہاد و استنباط کی اصل ثانی

یہ وہ دوسری اصل ہے جس پر امام ابوحنیفہؒ نے اپنے اجتہاد و استنباط کی بنیاد رکھی۔ کتاب اللہ کے بعد دوسرا مرتبہ سنت کا ہے، کیوں کہ قرآن کریم شریعتِ اسلامیہ کا عمود اور اس کا اصل سرچشمہ ہے، اور قرآن ہی سے یہ ثابت ہے کہ سنت بھی شریعت کا منبع اور مصدر ہے، لہٰذا سنت کا اعتبار قرآن کے بعد ہوگا۔ سنت چونکہ قرآن پاک کے کلیّات کی مفسّر اور مبیّن ہے اس لحاظ سے بھی وہ قرآن سے متاخر اور اس کی خادم ہوگی، اسے قرآن سے وہی نسبت ہوگی جو تابع کو متبوع سے ہوتی ہے۔

بہت سے آثار سے ثابت ہوتا ہے کہ استدلال میں سنّت کا درجہ کتاب اللہ کے بعد ہے، مثلاً حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے انھیں یمن کی طرف قاضی بنا کر بھیجتے وقت دریافت فرمایا: "وہاں تم مختلف امور کا کس طرح فیصلہ کرو گے؟"

"حضرت معاذؓ نے عرض کیا کتاب اللہ سے!"

آپ نے دریافت فرمایا:

"اگر کتاب اللہ میں وہ حکم نہ ملا تو؟"

حضرت معاذؓ نے جواب میں کہا:

"پھر میں سنت رسول اللہ کی روشنی میں کروں گا۔"

آپ نے پھر دریافت فرمایا:

"اور اگر سنت میں بھی وہ حکم نہ ملا تب؟"

حضرت معاذؓ نے عرض کیا:

"تب میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔"

اسی طرح حضرت عمرؓ نے قاضی شریحؒ کو فرمان بھیجا:

"اگر تمھارے پاس کوئی فیصلہ لایا جائے تو پہلے کتاب اللہ سے فیصلہ کرو، اگر کتاب اللہ میں وہ حکم نہ ملے تو پھر سنت رسول اللہ سے فیصلہ کرو۔"

اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے:

"تم میں سے جسے قاضی بنایا جائے اسے چاہیے کہ پہلے کتاب اللہ سے فیصلہ کرے، اگر وہ مسئلہ کتاب اللہ میں نہ ملے تب سنت کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔"

اسی طرح کی ایک روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔

غرض یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو امام ابو حنیفہؒ سے ثابت اور ماثور ہے اور انھوں نے خود اس کی تصریح کی ہے جیسا کہ اصولِ استنباط پر بحث کی ابتداء میں ہم اس کی وضاحت کر چکے ہیں۔ پس جو چیز قرآن سے ثابت ہو، احناف اسے قطعی اور جو سنت سے ثابت ہو اسے ظنی کہتے ہیں، وہ احکامِ قرآنی کو فرض اور اوامرِ سنت کو واجب قرار دیتے ہیں۔ یہی حال منہیات کا ہے جو قرآن کی رو سے منہی عنہ یعنی ممنوع ہو اُسے حرام اور جو سنتِ ظنی سے ثابت ہو اسے مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں۔

یہ سب تفریق صرف اس بنا پر ہے کہ ثبوت اور استدلال کے لحاظ سے سنت کا درجہ قرآن سے متاخر ہے، لہٰذا ثبوت کے اعتبار سے اس کی جہت اور ہے اور استدلالِ احکام کے لحاظ سے جدا، فقہاء کے درمیان یہ بحث بڑی معرکہ خیز رہی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اجتہاد و استنباط میں کس حد تک سنت پر اعتماد کرتے تھے، بعض نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ وہ قیاس کو بھی سنت پر مقدم رکھتے تھے۔

لیکن یہ امر ذرا بحث طلب ہے، امام ابو حنیفہؒ سے جو فروع و آثار مروی ہیں ان کا تتبع کر کے یہ دیکھنا چاہیے کہ روایت کے مقابلہ میں ان کے فقہی آراء کس قسم کے ہیں؟ کیا امام صاحب نے ان میں روایات کی مخالفت کی ہے یا موافقت؟ پھر اگر مخالفت کی ہے تو کیا ان روایات کی مخالفت براہِ نادانی ہے یا قصداً و عمداً؟ اور پھر اگر بعد از علم ان روایات کی مخالفت کی ہے تو کیا ان کے پاس کتاب و سنت سے کوئی دلیل موجود ہے یا نہیں ہے؟ بلاشبہ یہ کٹھن کام ہے، لیکن اگر انصاف سے کام لے کر تحقیق کی جائے تو امام صاحبؒ کے فہمِ فقہی کا بیانِ کامل، اور وہ ممیزات، جنھوں نے ان کی فقہ کو

مرتبۂ خاص پر فائز کر دیا ہے، اور ان کے ارشادات کے مؤثرات و محرکات جو مداحوں اور نکتہ چینیوں کے مابین مابۂ نزاع و کشمکش رہے ہیں وضاحت کے ساتھ سامنے آجائیں گے۔

قبل اس کے کہ ہم یہ بتائیں کہ علمائے اصول نے اس امام جلیل کے اصولِ استخراج کے بارے میں کیا رائے قائم کی ہے اور یہ معلوم کریں کہ فروعی مسائل کے استنباط میں انھوں نے سنّت پر کس درجہ اعتماد کیا ہے۔ ہم اس اتہام کی پُرزور تردید کرنا چاہتے ہیں جو ان پر یہ کہہ کر لگایا گیا ہے کہ وہ حدیث پر قیاس کو مقدم رکھتے ہیں، اور بعض علماء کی نظر میں جو جو احادیث صحیح تھیں انھیں قبول کرنے سے انکار کر دیا کرتے تھے۔

اپنے عمل کے بارے میں خود امام صاحبؒ کی تصریحات بلاشبہ امام ابوحنیفہؒ پر ان کی زندگی ہی میں سنّت کی مخالفت کا الزام عائد کیا جا چکا تھا اور وفات کے بعد تو مخالفین نے اس الزام کو خوب خوب اچھالا، حالانکہ امام صاحب خود ہی اس الزام کی تردید اور اس سے اپنی برأت کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کرتے تھے:

"بخدا وہ لوگ دروغ گو اور افترا پرداز ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم سنّت پر قیاس کو مقدم سمجھتے ہیں۔ بھلا نص کے بعد قیاس کی گنجایش بھی کیا رہ جاتی ہے؟"[1]

اس طرح امام صاحبؒ نے امر واقعہ کا اظہار فرما دیا ہے، یعنی ارشاد ہے کہ نص نہ ملنے کی صورت میں مجبوراً قیاس کرنا پڑتا ہے، ورنہ نص کی موجودگی میں اس کی سرے سے ضرورت ہی نہیں بلکہ وہ یہاں تک تصریح فرماتے ہیں کہ سخت ضرورت کے وقت ہی وہ قیاس سے کام لیتے تھے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"ہم کبھی قیاس سے کام نہیں لیتے بجز اس صورت کے کہ ضرورت شدید لاحق ہو: پہلے ہم مسئلۂ زیر غور میں کتاب و سنّت اور قضایائے صحابہ سے دلیل تلاش کرتے ہیں، اگر نہ ملے تو اس وقت مسکوت عنہ کو منطوق بہ پر قیاس کرتے ہیں"[2]

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں:

"سب سے پہلے ہم کتاب اللہ سے دلیل لیتے ہیں، پھر اس کے بعد سنّت سے پھر

---

[1] المیزان للشعرانی ص ۵۱۔ [2] ملاحظہ ہو کتاب مذکور ص ۵۱

قضایائے صحابہ سے اگر صحابۂ کرام کسی امر پر متفق ہوں تو ہم اس پر عمل کریں گے مگر جب وہ کسی معاملہ میں مختلف ہوں تو دونوں مسئلوں کے درمیان کسی جامع علت کی بنا پر قیاس کریں گے کہ حکم واضح ہو جائے۔[1]

امام صاحبؒ سے یہ بھی مروی ہے:

"ہم پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتے ہیں پھر رسول اللہ کی سنت پر، پھر اس کے بعد ان احادیث پر جو حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ سے مروی ہیں۔"

اور فرمایا کرتے تھے:

"جو حکم آں حضرتؐ (فداہ ابی وامی) سے ثابت ہو وہ سر آنکھوں پر، اور کسی صورت میں بھی ہم سے اس کے خلاف سرزد نہیں ہو سکتا، اور رہے صحابۂ کرامؓ کے اقوال و قضایا تو ان میں سے ہم بہتر کا انتخاب کریں گے، اب رہے تابعین اور تبع تابعین کے اقوال و فتاویٰ تو وہ بھی آدمی تھے، ہم بھی آدمی ہیں۔"

ایک روایت میں ہے کہ ابوجعفر المنصور نے امام صاحب کو لکھا:

"مجھے معلوم ہوا کہ آپ حدیث پر قیاس کو مقدم رکھتے ہیں۔"

امام صاحب نے جوابی مکتوب میں تحریر فرمایا:

"بات وہ نہیں ہے جو امیر المومنین کو پہنچی ہے، ہم سب سے پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتے ہیں، پھر آں حضرتؐ کی سنت پر، اس کے بعد ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علی رضی اللہ عنہم اجمعین کے فیصلوں کو سامنے رکھتے ہیں، پھر باقی صحابۂ کرام کے قضایا کو۔ اگر وہ کسی معاملہ میں مختلف ہوں تو پھر بے شک میں قیاس سے کام لیتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ اور اس کی مخلوق کے درمیان کسی قسم کی مماثلت نہیں ہے۔"[2]

اصلِ قطعی کے مقابلہ میں اصلِ ظنی بے حیثیت ہے

مندرجہ بالا نصوصِ صریحہ جو امام صاحب سے مروی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے

---

[1] المیزان للشعرانی ص ۵۱۔ [2] ایضاً ص ۵۲ ج ۱

کہ انھیں اپنے بارے میں لوگوں کی افترا پردازیوں کا علم ہو چکا تھا، جن کی انھوں نے تردید کی اور ان باتوں سے قطعی انکار کیا جو ان کی طرف غلط طور پر منسوب کی جا رہی تھیں، چنانچہ خلیفہ کی طرف اپنے مکتوب میں مزید وضاحت کی۔

چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کا یہ مسلک ہرگز نہیں تھا کہ قیاسِ ظنی کو حدیث پر مقدم رکھا جائے، بلکہ ہم نہایت وثوق کے ساتھ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ امتِ مسلمہ میں کوئی فقیہ بھی قیاسِ ظنی کو صحیح حدیث پر مقدّم نہیں رکھتا، ہاں روایت یا راوی کے کلام کو اس صورت میں ٹھکرایا جا سکتا ہے جب وہ اصولِ دین میں سے کسی اصل کے خلاف ہو یا قرآن کریم سے متناقض ہو مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ قیاس کو حدیث پہ ترجیح حاصل ہے یا حدیث کو چھوڑ کر قیاس کو ماخذ مانا گیا ہے، بلکہ اس روایت کو اس بنا پر غیر مصدّق قرار دیا جا رہا ہے کہ وہ دین کی قطعی اصل کے خلاف ہے اور استنباط کے وقت اصلِ قطعی کے مقابلہ میں اصلِ ظنی نہیں ٹھہر سکتا، بلکہ ایسی صورت میں اصلِ قطعی دلیل بنایا جاتا ہے اور ظن کی عدمِ صحت کا حکم لگایا جاتا ہے۔ اخبارِ آحاد پر گفتگو کے وقت اس موضوع پر ہم مزید روشنی ڈالیں گے۔

مصادرِ شریعت (۲)
(الف)

احادیثِ نبوی

حدیثوں کی تقسیم اور ان کا بیان

احادیث کے اقسام اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امام صاحبؒ کیسی حدیث قبول کرتے تھے اور کیسی رد کر دیا کرتے تھے۔

حدیث کے اقسامِ سہ گانہ محدثین اور علمائے اصول نے عددِ رواۃ کے اعتبار سے حدیث کو تین قسموں پر منقسم کیا ہے اور وہ تین اقسام یہ ہیں:

۱ - احادیثِ متواترہ

۲ - احادیثِ مشہورہ

۳ - احادیثِ احاد یا اخبارِ خاصہ جیسا کہ دوسری صدی ہجری میں اخبارِ احاد کو اس نام سے یاد کیا جانے لگا۔

احادیثِ متواترہ علامہ فخر الاسلام البزدویؒ حدیثِ متواتر کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"حدیث متواترہ وہ ہے جو اتنے آدمیوں سے مروی ہو جن کا شمار ناممکن ہو، اور ان کی کثرتِ تعداد نیز عدالت اور تباینِ اماکن کی بنا پر اس بات کا وہم بھی نہ ہو سکتا ہو کہ اتنے زیادہ اور اچھے لوگ اس قدر دور دراز رہتے ہوئے جھوٹ بولنے پر اتفاق کر سکتے ہیں، یہ صورت تمام سند میں از اوّل تا آخر موجود ہو، جیسے قرآن پاک کی نقل و کتابت، پانچ وقت کی نماز، نماز کی تعدادِ رکعات

اور مقادیرِ زکوٰۃ اور اس قسم کی دوسری چیزیں جو تواتر سے ثابت ہیں۔¹

معنوی طور پر تو احادیثِ متواترہ موجود ہیں اور ان کے تواتر پر سب کا اتفاق ہے، لیکن ایسی احادیث جن کے الفاظ بھی متواتر ہوں، اوّل تو بہت کم ہیں اور پھر ان کے تواتر پر اتفاق بھی نہیں ہے مثلاً حدیث:

مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ۔

یعنی جو شخص عمداً میری جانب غلط بات منسوب کرتا ہے اس کا ٹھکانہ جہنم ہے۔

اس حدیث کے بارے میں دعا کیا گیا ہے کہ یہ حدیثِ متواتر باللفظ ہے اور احادیث جن کے متواتر بالمعنی ہونے پر سب متفق ہیں ان میں ایک حدیث یہ بھی ہے:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوِ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ لِمَا هَاجَرَ إِلَيْهِ۔

یعنی اعمال کا مدار نیت پر ہے اور ہر شخص کو نیت ہی کے اعتبار سے ثمرہ ملے گا پس جس نے خدا اور رسول کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے ہجرت کی تو اس کو یہ حاصل ہوگی اور جس نے اس لیے ہجرت کی کہ دنیا حاصل کرے یا کسی عورت سے شادی کرے، تو اس کی ہجرت اسی مقصد کے تحت شمار کی جائے گی۔

متواتر حدیث کا حکم

حدیثِ متواتر سے علمِ یقینی حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ علماء کی اکثریت کا قول ہے:

---

¹ ملاحظہ ہو اصولِ فخرالاسلام بر حاشیہ کشف الاسرار ص۳۶۸ ج ۱

فخرالاسلام نے متواتر کی تعریف میں اس قسم کے الفاظ ذکر فرمائے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عدالت اور اختلافِ مقامات شرط ہے مگر بعض کے نزدیک عدالت شرط نہیں ہے جمہور کے نزدیک بعدِ اماکن شرط نہیں ہے، بلکہ اگر اس کے راوی ایک ہی علاقہ کے رہنے والے ہوں۔ تب بھی وہ حدیث متواتر ہی سمجھی جائے گی۔

"حدیثِ متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ایسا ہی ہے جیسا مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے"۔

ایک دوسرے گروہ کا یہ قول ہے کہ احادیثِ متواترہ سے صرف طمانیت حاصل ہوتی ہے یقین نہیں، اور ان کے نزدیک طمانیت کا مفہوم یہ ہے کہ اس میں وہم یا شک کے خلجان کا احتمال باقی رہتا ہے، وہ اپنی رائے کے اثبات میں یہ کہتے ہیں کہ تواتر احاد کے مجموعہ سے حاصل ہوتا ہے اور جب حالتِ انفراد میں ہر ایک خبر میں کذب کا احتمال پایا جاتا ہے تو ایک محتمل کا دوسرے محتمل سے انضمام قاطع کا احتمال نہیں ہوتا، کیوں کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ حالتِ اجتماع میں احتمال منقطع اور کذب مستحیل ہو جاتا ہے تو ممکن کا ممتنع ہونا لازم ہوئے گا اور کسی جائز کا مستحیل اور ممتنع ہونا باطل ہے تو جو چیز باطل کی طرف لے جانے والی ہو وہ خود باطل ہوتی ہے، لہٰذا احتمالِ کذب کا انقطاع بھی باطل ٹھہرے گا۔

پھر اس تفکیرِ منطقی کی تائید واقعات سے بھی ہوتی ہے، چنانچہ ہم بعض گروہوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اخبارِ خبرِ صادقہ پر متفق ہیں وہ خبریں ان کے نزدیک متواتر ہیں اور خلف نے سلف سے حاصل کی ہیں۔ حالانکہ ان کے بطلان اور کذب پہ دلائل موجود ہیں، لیکن جمہور کا مسلک یہی ہے کہ خبرِ متواتر مشاہدہ کی طرح علمِ یقینی کا فائدہ دیتی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ لوگ از روئے طبع اسے تسلیم کرتے ہیں، چنانچہ وہ اپنے باپ دادا کو خبرِ متواتر ہی سے پہچانتے ہیں جس طرح اپنی اولاد کو مشاہدہ سے۔ یہ علم بھی تواتر ہی پر مبنی ہے کہ کبھی وہ ننھے بچے تھے پھر بڑے ہو کر جوان ہوئے جیسے یہی بات وہ اپنی اولاد میں دیکھتے ہیں اسی طرح جہتِ کعبہ کی معرفت بھی خبرِ متواتر پر مبنی ہے جیسا کہ اپنے مکانات کا رُخ مشاہدہ سے جانتے ہیں۔

منطقی اعتبار سے بھی ہمیشہ سے یہ بات مانی جاتی رہی ہے، اس لیے کہ لوگ طبائع و مشارب کے اعتبار سے مختلف ہیں، ایک کی طبیعت دوسرے سے نہیں ملتی۔ اس اختلاف و تباین کے باوجود اگر وہ کسی خبر پر متفق ہو جاتے ہیں تو ان کا یہ اتفاق یا تو سماع پر مبنی ہوگا، اور یا محض اختراع پر، لیکن محض اختراع پر اتنے آدمیوں کا اتفاق باطل ہے، اس لیے کہ ان کی کثرت اور ان کا حدِ شمار سے خارج ہونا اس بات کو محال بنا دیتا ہے کہ وہ از خود کسی اختراعی چیز پہ اتفاق کر لیں۔ اب یہی صورت رہ جاتی ہے کہ یہ اتفاق سماع پر مبنی ہو۔ اس طرح خبرِ متواتر سے علمِ قطعی

ثابت ہو جاتا ہے۔ؔ

امام صاحبؒ کے نزدیک خبرِ متواتر حجت ہے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک احادیثِ متواترہ حجت ہیں اور کسی طرح یہ ثابت نہیں ہوتا کہ انھیں کسی حدیث کے متواتر ہونے کا علم ہو پھر اس علم کے باوجود انھوں نے اس حدیث کا انکار کر دیا ہو، اور یہ ممکن بھی کیسے ہو سکتا ہے؟

احادیثِ مشہورہ احادیثِ مشہورہ وہ احادیث ہیں جن کے پہلے اور دوسرے طبقہ میں لحاظ راوی ہو۔ اس کے بعد وہ منتشر ہوئی ہو اور اسے اتنے لوگوں نے نقل کیا ہو کہ اتنے کثیر التعداد آدمیوں کا جھوٹ پر متفق ہو جانا ناممکن نہ ہو۔

چنانچہ صاحبِ کشف الاسرار فرماتے ہیں:

"دوسری صدی یا تیسری صدی میں اگر وہ حدیث مشہور ہو چکی ہو تو اس کی یہ شہرت معتبر سمجھی جائے گی، لیکن تیسری صدی کے بعد جو حدیث مشہور ہوئی ہو وہ غیر معتبر ہے اور اس بنا پر کسی حدیث کو مشہور نہیں قرار دیا جائے گا، کیوں کہ بعد کی صدیوں میں تو آحاد کو بھی شہرت حاصل ہو گئی تھی۔ ایسی احادیث کو

ؔ ان دلائل کے لیے ملاحظہ ہو کشف الاسرار و اصول فخر الاسلام ص۱۳۰ ج ۲۔

بعض علماء یہ بھی کہتے ہیں کہ تواتر علم یقینی کا فائدہ دیتا ہے مگر مشاہدہ کی طرح بدیہی اور ضروری نہیں ہوتا، بلکہ استدلالی ہوتا ہے، جیسے وحدانیتِ باری تعالیٰ کہ اس کا علم استدلال سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ مشاہدہ اور معائنہ سے۔

دلیل یہ ہے کہ خبرِ متواتر کے مفید یقین کی بنیاد چند چیزوں کے جان لینے پر ہوتی ہے مثلاً:

(۱) یہ معلوم ہو کہ مخبر منہ محسوسات سے ہے۔

(۲) خبر دینے والے ایسے لوگ ہوں جنھیں جھوٹ پر ایکا کرنے کے لیے کوئی چیز آمادہ نہیں کرتی۔

(۳) اور یہ بھی معلوم ہو کہ ایسی خبر کبھی جھوٹی نہیں ہو سکتی لہٰذا اس خبر کا سچا ہونا ضروری ہے۔

پھر اگر متواتر سے بھی مشاہدہ کی طرح علم یقینی حاصل ہوتا تو اس میں اختلاف نہ ہوتا جیسا کہ کل کے جزء سے بڑا ہونے اور موجود کے معدوم نہ ہونے میں اختلاف نہیں ہے، مگر جب اس میں اختلاف پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ نظر و کسب سے تعلق رکھتا ہے جیسا کہ معجزات کی معرفت سے نبوت کے صدق کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔

(ملاحظہ ہو کشف الاسرار)

نہ تو مشہور کہا جائے گا اور نہ ان سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہوگی!

حدیثِ مشہورہ کا حکم حدیثِ مشہورہ یا مستفیض کی جو تعریف ہم نے بیان کی ہے، اسے علمائے حدیث اور علمائے اصول دونوں تسلیم کرتے ہیں مگر اس کے حکم کے بارے میں مختلف الرائے ہیں:

ایک گروہ کہتا ہے کہ حدیثِ مشہور از قبیلِ احاد ہے وہ علمِ ظنی کا فائدہ دیتی ہے اور صرف عمل کے لیے اس پر اکتفا کیا جائے گا، مگر حنفی مذہب کے بعض علمائے تخریج نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ حدیثِ مشہور حدیثِ متواترہ کی طرح ہے۔ ان دونوں کے مابین فرق صرف یہ ہے کہ مشہور سے علمِ استدلالی حاصل ہوتا ہے اور یہ مشاہدہ کی طرح علمِ ضروری کا فائدہ نہیں دیتی۔

حنفی علمائے تخریج میں سے ایک دوسرے گروہ کا خیال یہ ہے کہ وہ طمانیت کا فائدہ دیتی ہے نہ کہ علمِ یقینی کا۔ ان کے نزدیک وہ متواتر سے کم اور خبرِ واحد سے اوپر درجہ کی سمجھی جائے گی۔ وہ اسے درمیانی درجہ اس لیے دیتے ہیں کہ اس سے احکامِ قرآنی پر اضافہ ہو، کے جواز کا پہلو نکل آئے۔

مندرجہ بالا تفصیل سے ثابت ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کے مذہب پر تخریج کرنے والے علما اس بات پر تو سب متفق ہیں کہ خبرِ مشہور سے احکامِ قرآنی پر اضافہ جائز ہے کیونکہ بلحاظ مرتبہ کے احادیثِ احاد مطلقہ سے قوی ہوتی ہے۔

لیکن اس بارے میں ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ کیا وہ علمِ یقینی کا فائدہ دینے میں حدیثِ متواتر کے درجہ پر ہوتی ہے یا اس سے کم رتبہ ہے؟

احادیثِ مشہورہ سے جو زائد احکام ثابت ہوتے ہیں ان کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

(۱) آنحضرتؐ نے فرمایا:

اَلثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَرَجْمٌ بِالْحِجَارَةِ۔

یعنی شادی شدہ مرد اگر شادی شدہ عورت کے ساتھ زنا کرے تو اسے پہلے ایک سو دُرّے مارے جائیں اور پھر سنگسار کیا جائے۔

حدیثِ مشہور سے ثابت ہے:

(۲) اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجَمَ مَاعِزَ الْمَازِنِيِّ۔

یعنی آں حضرتؐ نے ماعز مازنی کو سنگسار کیا۔

(۳) اسی طرح موزوں پر مسح کرنا بھی حدیثِ مشہور سے ثابت ہے:

اَنَّہٗ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ مَسَحَ عَلَی الْخُفَّیْنِ۔

یعنی آنحضرتؐ نے موزوں پر مسح کیا۔

(۴) کفارۂ یمین کے روزوں میں تتابع کی شرط بھی ابن مسعودؓ کی مشہور روایت سے ہی ثابت ہے۔

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ حنفی مذہب میں اس قسم کے فروعی مسائل ہی نے اصحاب تخریج کو اس فیصلہ تک پہنچایا کہ امام صاحب مشہور حدیث کو یقین یا یقین کے قریب کا درجہ قرار دیتے ہیں، حتیٰ کہ وہ اس سے قرآن کے عام کو خاص کرنا اور احکام قرآنی پر اضافہ بھی جائز سمجھتے ہیں۔

مشہور حدیث کے بارے میں اصحاب تخریج کا یہ اختلاف کہ وہ یقین کا فائدہ دینے میں متواتر حدیث کی طرح ہوتی ہے یا اس سے کم درجہ پر: ان فروع کے احکام پر اثر انداز نہیں ہوتا جو امام سے مروی ہیں۔

اخبار آحاد کی تعریف اور اس کا حکم حدیث احاد یا امام شافعیؒ اور ان کے معاصرین کے الفاظ میں حدیث خاصہ وہ حدیث ہے جسے ایک یا ایک سے زیادہ راوی روایت کرتے ہوں مگر وہ درجۂ شہرت پر نہ پہنچ سکی ہو۔

آنحضرتؐ کی جانب احادیث آحاد کی نسبت ظن راجح کی بنا پر ہوتی ہے نہ کہ علم یقینی کی بنا پر، اسی سبب سے علما اس کے بارے میں کہتے ہیں:

اِنَّ اِتِّصَالَہٗ فِیْہِ شُبْہَۃٌ

یعنی آیا یہ حدیث متصل ہوتی ہے، یہ مشتبہ ہے۔

علامہ بزدوی فرماتے ہیں:

"صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے اس کے اتصال میں شبہ پایا جاتا ہے۔ صوری لحاظ سے اس لیے کہ آں حضرتؐ کے ساتھ اس کا اتصال قطعی نہیں ہوتا اور معنوی اعتبار سے یوں کہ امت مسلمہ سے اسے قبول عام کی سند حاصل نہیں ہوتی نیز تعداد رواۃ کی زیادتی اسے خبر واحد ہونے سے خارج نہیں کر سکتی جب تک وہ شہرت یا تواتر کی حد تک نہ پہنچ جائے۔"[۱]

---

[۱] کشف الاسرار صفحہ ۶۹۰ جلد ۲

احادیث آحاد کے حجّت ہونے سے انکار عصرِ اجتہاد میں بعض لوگوں نے حدیثِ احاد کے حجت ہونے سے انکار کیا ہے، کیوں کہ یہ وہ دور تھا جب آں حضرتؐ کی طرف کذب کی نسبت عام ہو چکی تھی اور صحیح اور غیر صحیح احادیث کے مابین اختلاط پیدا ہو گیا تھا۔

اس اختلاط اور اس شبہ کی بنا پر بصرہ میں امام شافعیؒ نے ان لوگوں کے ساتھ مناقشہ کا ذکر کیا ہے جو خبرِ واحد کے حجت ہونے سے انکار کرتے تھے؛ بصرہ میں جو مدت سے اعتزال کا مرکز بن چکا تھا اور وہاں مختلف فرقے اور طبقے موجود تھے۔ بلاشبہ اس مسلک کے لوگ امام شافعی سے قبل امام ابو حنیفہؒ کے دور میں موجود تھے، کیوں کہ آراء میں اضطراب، آنحضرتؐ پر کثرت سے کذب بیانی اور صحیح اور غیر صحیح احادیث میں عدم تمیز تو امام ابو حنیفہؒ کے دور میں زیادہ شدت اور قوت کے ساتھ تھی، کیوں کہ اس دور میں اصول و ضوابط مکمل طور پر وضع نہیں ہوئے تھے، اور نہ احادیث صحیحہ کے مجموعے تیار ہوئے تھے۔ اس زمانے میں اہلِ اہواء کے مختلف گروہ اور فرقے ظہور پذیر ہو چکے تھے اور یہ سب گروہ اپنے اپنے مسلک پر نازاں تھے، مگر جمہورِ اُمت فقہا اور محدثین پر اعتماد کرتے تھے اور انہیں کے آستانے پر نجات و اطمینان پاتے تھے۔ محدثین

ل امام شافعیؒ نے "جماع العلم" میں ذکر کیا ہے کہ اس مبحث پر جو لوگ مائلِ جدل رہتے تھے وہ بصرے میں تھے۔ چنانچہ ہم نے دیکھا کہ علمائے کرام جبائی کے بارے میں جو تیسری صدی ہجری اور چوتھی صدی ہجری کے اوائل میں شیوخِ اعتزال میں سے تھے یہ بات منسوب کی ہے کہ وہ از روئے عقل، خبرِ واحد سے احتجاج درست نہیں سمجھتے تھے۔

ان کے اس خیال کی بنیاد یہ تھی کہ واضع شریعت یعنی اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ اس بات پر قادر تھا کہ لوگوں تک اپنی شریعت غیر مشتبہ اور غیر مشکوک طور پر پہنچا دے، پس مقتضائے تبلیغ یہ تھا کہ اثبات طریق احاد پر مبنی تھا۔

بعض شیعہ بھی احادیثِ آحاد کو قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ ان کی دلیل سماعی ہے، عقلی نہیں؛ یعنی اللہ تعالیٰ کا یہ قول:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ

یعنی جس بات کا تمھیں علم نہ ہو اس کے پیچھے مت پڑو۔

اور فقہا بھی اس گھٹا ٹوپ تاریکی میں حق کی جستجو کرتے رہتے تھے۔

خبرِ آحاد کی حیثیت

یہی وجہ ہے کہ جمہور فقہا کی رائے یہ ہے کہ ثقہ عادل سے حدیثِ آحاد کو قبول کیا جائے اس سے عمل پر تو حجت لائی جا سکتی ہے، لیکن عقیدہ پر نہیں، اس لیے کہ اعتقادیات کے لیے ضروری ہے کہ وہ یقینی دلائل پر مبنی ہوں جن میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہ ہو، اس لیے کہ اعتقاد نام ہے علمِ جازم کا، اور یہ علم قطعی دلیل ہی سے حاصل ہو سکتا ہے، کسی ظنی دلیل سے جو شک و شبہ سے ماورا نہ ہو، حاصل نہیں ہو سکتا۔

لیکن عمل کی بنیاد رجحان پر ہوتی ہے اور اس کے لیے یہی کافی ہے کہ اس میں اب احتمال کذب نہ ہو جو دلیل سے ناشی ہو، مطلق احتمال کی نفی ضروری نہیں ہے، نیز یہ کہ اس کا راوی عادل اور ثقہ ہو، اس کے صدق کا پہلو کذب کے پہلو پر غالب ہو، ایسی خبر میں بلا دلیل کذب کا احتمال تو باقی رہے گا، مگر احتمالِ صدق کی بنا دلیل پر ہوگی، اس لیے اس کے مقتضا کے مطابق عمل کیا جائے گا۔

لوگ اسی بنیاد پر اپنے قضایا کا فیصلہ کرتے اور اپنے معاملات سرانجام دیتے اور اپنا عمل جاری رکھتے ہیں اور اگر یہ کہا جائے کہ اعمال کی استقامت ادلہ قطعیہ کے بغیر نہیں ہو سکتی تو احکام کا تعطل لازم آئے گا، نہ لوگوں کے معاملات میں استقامت باقی رہے گی نہ حق کے مطابق فیصلہ ہو سکے گا اور نہ باطل دفع کیا جا سکے گا۔

(ب)

احادیثِ آحاد اور امام ابو حنیفہؒ

ائمۂ احناف کا مسلک اور اُس کی تشریح

حدیثِ آحاد امام صاحبؒ قبول کر لیتے تھے — امام ابو حنیفہؒ ائمۂ فقہاء میں سب سے پہلے شخص ہیں جو احادیثِ آحاد کو قبول کرتے اور حجت مانتے تھے۔ اگر انھیں اپنی رائے کے خلاف حدیث مل جاتی تو اسے مقتضائے حدیث کے مطابق تبدیل کر لیتے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ امانِ عبد کے بارے میں حضرت عمرؓ کا فتویٰ پا کر اپنی رائے سے انھوں نے رجوع کر لیا۔ پھر جب ایک صحابی کے فتوے کے مقابلے میں ان کی یہ کیفیت تھی جو طریقِ آحاد سے ان تک پہنچا تھا تو اُن حضرتؐ کی حدیث کے مقابلے میں ان کی کیا کیفیت ہوگی، جو اسی طریق سے ان تک پہنچی ہو؟

ہم یہاں ان احادیثِ آحاد کو نہیں بیان کرنا چاہتے ہیں جنھیں امام صاحبؒ نے قبول کیا، "کتاب الآثار لابی یوسفؒ" اور "کتاب الآثار لمحمدؒ" موجود ہیں، ان پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے معلوم ہوگا کہ امام صاحب کس طرح احادیثِ آحاد کو قبول کرتے، انھیں روایت کرتے اور اپنی فقہ کے لیے انھیں مبنیٰ قرار دیتے تھے، ان کے متن کو لے لیتے اور ان سے عللِ احکام کا استخراج کرتے تھے۔ پھر اگر ان پر قیاس کرنا مناسب ہوتا اور اس سے لوگوں کے معاملات روبراہ ہوتے تو قیاس کرتے۔

ہم قارئینِ کرام کے سامنے ان دو کتابوں کے حوالے پیش کرتے ہیں جو بلاشبہ صحیح النسبت ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ حدیثِ آحاد کو اپنے تلامذہ کے سامنے ثابت کرتے اور وہ ان سے اسے

حاصل کرتے تھے۔

چنانچہ ہم امام محمدؒ کو دیکھتے ہیں کہ وہ "الاصل" میں خبرِ واحد کی حجیت کے اثبات میں نہایت بسط کے ساتھ آثارِ صحیحہ سے دلائل قائم کرتے ہیں اور امام محمد کے متعلق ہر ایک کو معلوم ہے کہ وہ اصولِ مذہبِ حنفی کے شارح ہیں۔ مذہبِ حنفی کے ناقل ہیں اور تفکیر کی نہایت دقیق تصویر کھینچتے چلے جاتے ہیں۔

چنانچہ انھوں نے آنحضرتؐ اور صحابۂ کرام سے متعدد واقعات ذکر کیے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ کس طرح صحابۂ کرامؓ اخبارِ احاد کو قبول کرتے اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے اس فعل کی تصویب فرماتے تھے۔ پھر آنحضرتؐ کی وفات کے بعد بھی کسی نے اخبارِ آحاد کے قبول کرنے پر اعتراض نہیں کیا۔ یہ دوسری بات ہے کہ بعض لوگ کبھی کبھی بطورِ احتیاط کے خبرِ مخبر کی توثیق کے لیے کسی دوسرے آدمی کی شہادت بذریعۂ حلف کے حاصل کرتے تھے، مگر یہ سب کچھ محض اطمینان کی غرض سے ہوتا تھا۔ امام محمدؒ نے "اصل"، یعنی المبسوط میں یہ تمام واقعات" باب التجارۃ" میں بیان کیے ہیں۔

اب ہم چند اقتباسات نقل کرتے ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ" فقہِ عراقی" احادیثِ احاد پر کس درجہ اعتماد کرتی تھی۔

حضرت ابوبکرؓ اور حدیثِ آحاد

(۱) ـــــــ توریثِ جدّہ یعنی دادی کی وراثت سے متعلق امام محمدؒ نے مغیرہ بن شعبہ کی حدیث روایت کی ہے کہ انھوں نے حضرت ابوبکرؓ کے سامنے گواہی دی کہ آنحضرتؐ نے جدّہ کو سُدس (۱/۶) دیا تو حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کوئی دوسرا شاہد پیش کرو۔ محمد بن سلمہ نے آکر شہادت دی، تو حضرت ابوبکرؓ نے جدّہ کو چھٹا حصہ دلا دیا۔

یہ ایک دینی معاملہ ہے جس میں حضرت ابوبکرؓ نے "خبرِ احاد" قبول کی، اگرچہ تاکیدِ مزید کے لیے دوسرا شاہد طلب بھی کیا۔

حضرت عمرؓ اور حدیثِ احاد

(۲) ـــــــ مروی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ کے سامنے ابوموسیٰ الاشعریؓ نے شہادت دی کہ آں حضرتؐ نے فرمایا ہے:

جب کوئی شخص تین مرتبہ اجازت طلب کرے پھر بھی گھر والوں کی طرف سے اذن نہ ملے تو اسے چاہیے کہ واپس چلا آئے"۔

اس پر حضرت عمرؓ نے دوسرا شاہد طلب کیا تو ابو سعید الخدریؓ نے شہادت دی۔

ان دونوں حدیثوں کی تطبیق کرتے ہوئے امام محمدؒ لکھتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے شاہدِ ثانی محض احتیاط کے طور پر طلب کیا تھا ورنہ ایک ہی کی خبر کافی تھی۔

شوہر کی دیت میں بیوی کا حصّہ

(۳) ـــــ امام محمد رضی اللہ عنہ نے امورِ دین میں بھی خبرِ واحد قبول کی ہے۔ حضرت عمر کی اس حدیث کی بنا پر جس میں بیوی کو شوہر کی دیت میں وراثت دلائی گئی ہے، حالانکہ ابتدائے امر میں حضرت عمرؓ عورت کو وارث نہیں بناتے تھے، مگر ضحاک بن سفیان کلابی نے جب شہادت دی کہ:

"آں حضرتؐ نے مجھے تحریر فرمایا تھا" اشیم صنابی کی عورت کو اس کے خاوند اشیم کی دیت سے ورثہ دیا جائے"۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے یہ حدیثِ آحاد قبول کر لی"۔

آں حضرتؐ کا مکتوب قیصرِ روم کے نام

(۴) ـــــ امام محمدؒ نے یہ روایت بھی بیان کی ہے کہ آں حضرتؐ نے دحیۃ الکلبی کو قیصرِ روم کی طرف اپنا خط دے کر بھیجا جس میں اسے اسلام کی طرف دعوت دی، چنانچہ یہ خط اس پر حجت تھا۔

(۵) ـــــ امام محمدؒ روایت کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ فرمایا کرتے تھے "اگر میں نے براہِ راست خود کوئی حدیث رسول اللہؐ سے نہ سُنی ہو اور کوئی دوسرا شخص مجھ سے آکر بیان کرے تو میں اس سے حلف لیتا ہوں، لیکن حضرت ابوبکرؓ نے مجھ سے حدیث بیان کی اور انہوں نے سچ کہا"۔

"امام محمدؒ حضرت علیؓ کا یہ قول روایت کرتے ہوئے پھر مسئلہ یمین کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس میں حضرت علیؓ منفرد ہیں کہ وہ شاہد سے قسم لیتے تھے،

اور مدعی سے کے ساتھ حلف بھی لیتے تھے، اسی طرح راوی سے بھی حلف لیتے تھے، گویا وہ یہ سمجھتے تھے کہ قسم سے خبر کا تزکیہ ہو جاتا ہے؛ جیسا کہ لعان میں خاوند اور بیوی کی شہادتوں کا حال ہے جو شخص کذب سے معصوم نہیں ہے اس کی خبر حجت نہیں ہوگی، جب تک کہ یمین سے اس کا تزکیہ نہ ہو جائے، ماسوا ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا انھیں صدیق کے لقب سے ملقب کرنا ان کے تزکیہ کے لیے کافی ہے۔

امورِ دین اور خبرِ واحد ——— امام محمدؒ نے امورِ دین میں قبول خبرِ واحد کے اثبات میں جو واقعات پیش کیے، ان میں سے ہم نے یہ چند اقتباسات نقل کیے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ رویتِ ہلال اور علت وحرمت کے مسائل خبرِ واحد سے ثابت ہو سکتے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں یہ امر مسلم ہے جسے انھوں نے اپنے تلامذہ کو املا کرایا اور انھوں نے اس بارے میں اپنے امام سے اتفاق کیا اور اس پر عمل پیرا ہوتے رہے۔

لہٰذا اخبارِ احاد تحلیل و تحریم جیسے مسائل میں قابلِ قبول ہیں۔ چنانچہ اسی فیصلہ کی تائید و اثبات کے لیے امام محمدؒ نے وہ واقعات بیان کیے جن میں سے بعض ہم نے نقل کر دیے ہیں۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اخبارِ احاد مقبول ہیں تو احادیثِ احاد کو استنباط میں قبول نہ کرنا معقولیت سے خالی ہے۔ خصوصاً جب کہ وہ متعدد طرق سے مروی بھی ہوں۔

علمائے احناف کے نزدیک ضبط کی تفسیر چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ ان کے اصحاب اور بعد کے حنفی علماء راوی کے عدل و ضبط کی وہی شرط لگاتے ہیں جو دوسرے فقہا اور محدثین لگاتے ہیں بلکہ معنیٔ ضبط کی تفسیر میں علمائے حنفیہ دوسروں کی بہ نسبت تشدد سے کام لیتے ہیں۔ علامہ فخر الاسلام البزدویؒ نے اپنے "اصول" میں ضبط کی نہایت دقیق تفسیر کی ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

ؔ علی بن محمد بن الحسین ابوالحسن فخر الاسلام البزدوی الحنفی فقیہ ماوراء النہر المتوفی ۴۸۲ھ اصولِ فقہ میں فخر الاسلام کی یہ کتاب مشہور و معروف کتاب ہے۔ عبدالعزیز البخاری نے کشف الاسرار کے نام سے اس کی بہترین شرح لکھی ہے جس سے جا بجا مصنف نے اقتباس کیا ہے۔

"راوی کے ضبط سے مراد یہ ہے کہ اس نے کما حقہٗ کلام کو سنا ہو پھر اس کی مراد کو سمجھا ہو پھر اپنی پوری کوشش سے اسے یاد رکھا ہو، اس کی حدود کی محافظت پر اس نے ثبات سے کام لیا ہو اور اپنے متعلق سوء ظنی سے کام لے کر اس کے روایت کرنے تک مذاکرہ کے ذریعہ اس کی نگہداشت کرتا رہا ہو۔

ضبط کی دو قسمیں ہیں:

(۱) ——— ضبطِ متن، یعنی متن کے الفاظ اور لغوی معنی کو یاد رکھنا۔

(۲) ——— یہ کہ راوی فقہی اور شرعی معنی کو بھی الفاظ کے ساتھ ملا کر یاد رکھے، یہ ضبط اکمل ہے اور مطلق ضبط کے لفظ سے ضبطِ کامل ہی مراد ہوتا ہے، اس لیے جس شخص کے اندر طبعاً یا مسامحت و مجازفت کے باعث غفلت زیادہ ہوگی۔ اس کی خبر حجت نہیں ہوگی کیوں کہ اس میں ضبط کی قسم اوّل مفقود ہے اور اسی بنا پر تعارض کے وقت ایک فقیہ کی روایت کو غیر فقیہ کی روایت پر ترجیح حاصل ہوگی۔[۱]"

تصریح بالا سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ فقہائے حنفیہ ضبط کی تفسیر میں کس دقیقہ سنجی سے کام لیتے ہیں اور ضبط کامل میں فقہ راوی کو بھی شامل کرتے ہیں، لیکن فقہ راوی کو قبولِ روایت کے لیے شرط قرار نہیں دیتے، بلکہ بصورتِ تعارض اسے ترجیح کے لیے اساس قرار دیتے ہیں کہ راوی فقیہ اور غیر فقیہ کی روایتوں میں اگر تعارض پیدا ہو جائے تو فقیہ کی روایت کو ترجیح دی جائے گی، کیوں کہ اس میں ضبط و تحری زیادہ پائی جاتی ہے اور وہ دینی معاملات کو زیادہ سمجھتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کا مناظرہ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ بھی امام اوزاعی کے ساتھ اپنے ایک مناظرہ میں فقط راوی کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ ہم بلفظہٖ وہ مناظرہ نقل کرتے ہیں، جو یہ ہے:

سفیان بن عیینہ روایت کرتے ہیں:

مکہ میں دار الحناطین میں امام ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعی جمع ہوئے، امام اوزاعی

---

[۱] اصول فخر الاسلام صفحہ ۳۸۱ ج ۲۔

نے امام ابو حنیفہ رح سے سوال کیا:

"تم رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین کیوں نہیں کرتے؟"

امام ابو حنیفہ نے جواب دیا:

"اس لیے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کے ساتھ ثابت نہیں ہے کہ آپ ان موقعوں پر رفع یدین کیا کرتے تھے!"

امام اوزاعی نے پوچھا: "یہ کیسے! حالانکہ زہری نے مجھ سے، انھوں نے سالم سے، سالم نے اپنے باپ عبداللہ سے روایت کی ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے وقت، پھر رکوع میں جاتے وقت اور اس سے اٹھتے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے؟"

امام ابو حنیفہ رح نے جواب دیا:

"ہم سے حماد نے حدیث بیان کی، وہ ابراہیم سے، ابراہیم علقمہ سے اور اسود سے، انھوں نے ابن مسعود رض سے روایت کی کہ:

"آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم افتتاحِ صلوات کے علاوہ کسی موقع پہ نماز میں رفع یدین نہیں کیا کرتے تھے۔"

اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا: "میں" زہری عن سالم عن ابیہ" سے روایت کرتا ہوں اور تم" حماد عن ابراہیم سے" روایت کرتے ہو۔"

امام ابو حنیفہ رح نے جواب دیا:

"حماد، زہری سے زیادہ فقیہ تھے اور ابراہیم سالم سے افقہ تھے اور ابن عمر رض کو اگرچہ شرفِ صحابیت حاصل ہے لیکن فقاہت میں علقمہ کا درجہ ان سے کم نہیں ہے اور اسود کو مزید فضیلت حاصل ہے!"

اس روایت کا آخری حصہ یوں ہے کہ:

"ابراہیم، سالم سے افقہ نہیں اور اگر فضلِ صحبت کا لحاظ نہ ہوتا تو میں کہتا کہ علقمہ رض، عبداللہ بن عمر رض سے زیادہ فقیہہ تھے اور عبداللہ تو عبداللہ ہی ہیں۔"[1]

---

[1] حجۃ اللہ البالغۃ للدہلوی۔

یعنی مذکورہ بالا اشخاص میں عبداللہ بن مسعودؓ کے برابر کا کوئی بھی نہیں ہے۔

اس مناظرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ ترجیح کے موقعہ پر راوی کی فقاہت کو ملحوظ رکھتے تھے، اور افقہ کی روایت کو غیر افقہ پر ترجیح دیتے تھے اس بنا پر تعارض کے وقت غیر فقیہہ کی روایت فقیہہ کی روایت سے کم درجہ پر سمجھی جائے گی، کیوں کہ فقیہہ ضبط و وعی کے لحاظ سے اقویٰ، ادراک کے لحاظ سے اکمل اور اتباع کے لحاظ سے اولیٰ ہوتا ہے۔

مناظرے کا دُوسرا پہلو اس مناظرے سے اشارۃً دوسرا پہلو یہ بھی نکلتا ہے کہ ہر فقیہہ اپنے علاقہ کے ان محدثین پر فخر کرتا تھا، جن سے وہ روایات حاصل کیا کرتا تھا۔

اس کا اصل سبب اس دَور میں علاقائی تعصب تھا یا زیادہ دقیق الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر اقلیم کے لوگ احادیث کے اسی ذخیرہ پر قناعت کیے ہُوئے تھے، جسے انھوں نے اپنی اقلیم کے راویوں سے حاصل کیا تھا۔ وہ راوی ان احادیث کو ان صحابہ سے روایت کرتے تھے جو ان کے اقلیم میں منتقل ہو کر چلے آئے تھے۔

امام صاحبؒ کی قلّتِ روایت کا سبب شمس الائمہ سرخسیؒ[1] نے امام ابو حنیفہؒ کے قلّتِ روایت کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ وہ راوی کے ضبط کے معاملہ میں تشدد سے کام لیتے تھے اور اس معاملہ میں قلیل الروایۃ سلف صالح کی اقتدا کرتے تھے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

> "امام ابو حنیفہؒ کی قلتِ روایت کی بنا پر بعض مخالفین نے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ وہ حدیث سے واقف ہی نہ تھے، حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہے، وہ تو اپنے زمانہ میں حدیث کے سب سے بڑے عالم تھے لیکن کمالِ ضبط کی شرط کو ملحوظ رکھتے ہُوئے روایت بہت کم کرتے تھے۔"[2]

خُلاصۂ بحث ان تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ خبرِ احاد قبول کر لیتے تھے، انھیں اس کے قبول کرنے میں کسی طرح کا تردّد نہیں ہوتا تھا، ہاں یہ ضرور ہے کہ ضبطِ راوی کے معاملہ میں تشدد برتتے تھے اور تعارض کے وقت فقیہہ راوی کو سببِ ترجیح بناتے

---

[1] محمد بن احمد بن ابی سہل ابو بکر سرخسیؒ صاحب المبسوط المتوفی ۴۸۳ھ۔ مترجم۔

[2] کشف الاسرار ص۷۱۸ ج ۲

اور فقہا کی روایت کو غیر فقہا کی روایت پر ترجیح دیتے تھے اور افقہ کی روایت کو غیر افقہ پر تفوق دیتے تھے۔

امام صاحبؒ کا موقف خبرِ واحد اور قیاس کے بارے میں

لیکن یہ مبحث علماء کے مابین مختلف فیہ ہے کہ خبرِ احاد اور قیاس کے مابین تعارض کی صورت میں امام صاحبؒ نے کون سا موقف اختیار کیا ہے؟ کیا قیاس سے مخالف ہونے کی بنا پر وہ خبرِ واحد کو رد کر دیتے تھے اور اس مخالفت کو حدیث پر جرح کا سبب بناتے تھے؟ یا حدیث کو قبول کر کے قیاس کو نظر انداز کر دیتے تھے، کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی ضرورت ہی کیا ہے؟ یا یہ بات تھی کہ قیاس کے مقابلہ میں فقیہ راوی کی روایت کو قبول کر لیتے تھے اور دوسرے کی روایت کو رد کر دیتے تھے یا اس شرط پر قبول کرتے تھے کہ رائے اور قیاس کا دروازہ بند نہ ہونے پائے!

(ج)

خبرِ واحد اور قیاس

امثال۔ نظائر۔ شواہد

ایک معرکہ آرا بحث یہ بڑا معرکہ آرا مبحث ہے، علماء نے اول تو ایسی خبرِ احاد کی قبولیت اور عدمِ قبولیت میں اختلاف کیا ہے جو قیاس یا فقہ اسلامی کے اصول معروفہ میں سے کسی اصل کے منافی ہو۔ دوسرا اختلاف امام ابو حنیفہؒ کے موقف میں ہے کہ اس باب میں ان کی رائے کیا تھی، لہٰذا پہلے ہم اختلافِ اول پر روشنی ڈالیں گے۔ پھر ہم اختلافِ ثانی کی طرف توجہ کریں گے۔ اس کے بعد روایات کی استعانت سے امام صاحبؒ کی رائے متعین کرنے کی کوشش کریں گے۔

خبرِ واحد کے بارے میں فقہائے اثر کا مسلک آپ دیکھ چکے ہیں کہ اس باب میں علمائے اُمّت مختلف الرائے ہیں۔ فقہائے اثر یعنی فقہائے محدثین کا مسلک یہ ہے کہ تعارض کی صورت میں خبرِ احاد کو قیاس پر تقدم حاصل ہوگا، کیوں کہ رائے سے اس وقت کام لیا جاتا ہے جب نص موجود نہ ہو، مگر نص کی موجودگی میں رائے کی گنجائش نہیں رہتی۔

دوسرے یہ کہ قیاس سے بوقتِ ضرورت کام لیا جاتا ہے اور یہاں اس اثر کی وجہ سے جو آں حضرتؐ کی طرف منسوب ہے ضرورت کا وجود ہی نہیں ہے، لہٰذا قیاس کی بھی ضرورت نہیں۔

سوم یہ کہ قیاس بھی فی الجملہ ظنیات سے ہے اور حدیثِ احاد بھی ثبوت کے لحاظ سے ظنی ہوتی ہے پھر جب اس ظنی کا جو آں حضرتؐ کی طرف منسوب ہے کسی دوسری ظنی دلیل

کے ساتھ جو ایک فقیہہ کی طرف منسوب ہے تعارض ہو جائے تو منطقی اعتبار سے اس ظنی کو ترجیح دی جائے گی جو اُن حضرتؐ کی طرف منسوب ہے۔

چہارم یہ کہ کیا صحابۂ کرامؓ مثلاً خلفائے اربعہ اور ان کے بعد کبار تابعین کا طرزِ عمل یہ تھا کہ جب انھیں اپنی رائے کے خلاف حدیث مل جاتی تو رجوع فرما لیتے تھے؟ چنانچہ حضرت عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ عورت کو اس کے خاوند کی دیت سے ورثہ نہ دیا جائے، مگر جب انھوں نے ضحاک کلابی سے حدیث سُنی تو اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے مزارعت کے بارے میں حضرت رافع بن خدیج کی بنا پر رجوع کر لیا تھا، نیز حضرت عمر بن عبدالعزیز نے فیصلہ کیا کہ مبیع کو کسی عیب کی بنا پر واپس کرنے کی صورت میں وہ آمدنی بھی واپس کی جائے جو اس اثنا میں اس سے حاصل ہوئی ہے، مگر جب ان کے سامنے

إِنَّ الْخَرَاجَ بِالضَّمَانِ

(یعنی آمدنی کا حقدار بھی وہی ہے جو اس چیز کا ذمہ دار ہے) یہ حدیث بیان کی گئی تو انھوں نے یہ فیصلہ واپس لے لیا۔

اسی طرح کے بے شمار نظائر موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام اور تابعین حدیث کے مقابلہ میں اپنی رائے سے رجوع کر لیا کرتے تھے۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک مذکورہ بالا مسلک اکثر فقہائے محدثین نے اختیار کیا ہے، ان کے نزدیک حدیث کی موجودگی میں قیاس اور رائے کی قطعاً گنجائش نہیں ہے خواہ وہ حدیث از قبیل اخبار آحاد ہو، چاہے ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔ اس صورت میں نہ وہ راوی کے فقیہہ ہونے کی شرط لگاتے ہیں اور نہ موافقت قیاس کی۔

اسی مسلک پر امام شافعیؒ گامزن رہے، چنانچہ انھوں نے اپنے "الرسالہ" میں پورے طور پر اس کی وضاحت کی ہے[۱]۔ اسی طرح انھوں نے بہت سی ایسی احادیث سے اخذ کیا ہے، جنھیں امام مالکؒ نے بعض اصولِ عامہ یا قواعدِ معروفہ، جو کہ آیات و احادیثِ مشہورہ کے تتبع سے بنائے گئے ہیں، اسے خلاف ہونے کے باعث رد کر دیا تھا اور فقہائے حنفیہ میں سے شیخ ابوالحسن

---

[۱] ملاحظہ ہو الرسالہ ص ۶۳۰، ۹۹۸، ۱۲۶۱۔ مترجم

کرخیؒ نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے

قیاس خبرِ واحد کے مقابلہ میں علمائے احناف میں سے عیسیٰ بن ابان کا قول یہ ہے کہ اگر خبرِ لعما کا راوی عادل فقیہہ ہو تو قیاس پر اس کی تقدیم واجب ہوگی ورنہ اجتہاد کی گنجائش باقی رہے گی۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ صحابۂ کرام کے درمیان راوی کے غیر فقیہہ ہونے کی صورت میں خبرِ واحد کو چھوڑ کر قیاس سے اخذ کرنا مشہور و معروف تھا، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ نے جب حضرت ابوہریرہؓ سے (اَلْوُضُوْءُ مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ) والی حدیث سُنی تو فرمانے لگے " اگر تم گرم پانی سے وضو کرو تو کیا دوبارہ وضو کرو گے؟

اسی طرح حضرت ابوہریرہؓ سے جب روایت سُنی:

مَنْ حَمَلَ جَنَازَةً فَلْيَتَوَضَّأْ

یعنی جس نے جنازہ اٹھایا وہ وضو کرلے۔

" تو فرمایا کہ کیا خشک لکڑیوں کے اٹھانے سے ہم پر وضو واجب کرتے ہو؟"

اسی طرح حضرت علیؓ نے حدیث بروع کو:

" جس عورت کا مہر مقرر نہ ہو اور اس کا خاوند مر جائے تو وہ مہرِ مثل کی حقدار ہوگی"

قیاس کی رو سے رد کردیا تھا، علیٰ ہذا القیاس صحابہ کرام اور تابعین سے بکثرت آثار مروی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ قیاس کے مقابلہ میں خبرِ واحد کو رد کردیا کرتے تھے۔

نیز قیاس کے مقابلہ میں خبرِ واحد کے متروک ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قیاس تو اجماعِ سلف کی رو سے حجت ہے مگر خبرِ واحد کا آں حضرتﷺ تک متصل ہونا مشکوک و مشتبہ ہے اس لیے جو چیز قیاس سے ثابت ہوگی اس کے متعلق یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اجماع سے ثابت ہے اور اجماع خبرِ واحد سے اقویٰ ہوتا ہے، نیز قیاس کے خبرِ واحد سے اثبت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ خبرِ واحد کے راوی میں سہو و کذب کا احتمال ہوتا ہے اور قیاس میں یہ بات نہیں ہوتی۔

مزید برآں قیاس میں احتمال تخصیص نہیں ہوتا اور خبرِ واحد میں یہ احتمال موجود ہوتا ہے لہٰذا محتمل پر غیر محتمل کو ترجیح ہوگی۔

فقہائے حنفیہ کے شبہات اور ان کا جواب

اس طرح فقہائے حنفیہ اپنے استدلالات بیان کرتے ہیں جو خبرِ واحد پر موجبِ قدح بن سکتے ہیں بشرطیکہ ان کے مقدمات صحیح ہوں اور راوی کے غیر فقیہہ ہونے کی تخصیص نہ کی جائے۔

لیکن یہ تمام مقدمات محلِ نظر ہیں کیوں کہ ان کی اساس اس پر ہے کہ قیاس قطعی ہوتا ہے، احتمال اور شک و شبہ سے بالاتر ہوتا ہے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ قیاس میں فی الجملہ ہر جانب سے احتمال پایا جاتا ہے۔ اس کی اساس استخراج وصف پر ہوتی ہے جو مناطِ حکم بنتی ہے مگر منصوف علیہ اوصاف میں سے کسی ایک وصف کو مناطِ حکم قرار دینا ظنی امر ہے اس لیے ہو سکتا ہے کہ وہی وصف مؤثر فی الحکم ہو، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی دوسرا وصف ہو، پس اس وصف میں جو احتمال پایا جاتا ہے، وہ کسی طرح بھی اس احتمال سے کم نہیں ہوتا جو خبرِ واحد میں پایا جاتا ہے بلکہ وصف میں احتمال اقوی ہوتا ہے، کیوں کہ وہ اس کے اصلِ ثبوت میں داخل ہے مگر خبرِ واحد میں احتمال اصلِ ثبوت کے لحاظ سے نہیں ہوتا بلکہ غلطی اور نسیان کے عارض ہونے کے شبہ کی بنا پر ہوتا ہے اور ضابط شخص میں اصلاً یہ عوارض نہیں ہوتے۔

قبل اس کے کہ ہم اس مسئلہ پر اپنے تبصرے کو ختم کریں۔ یہ واضح کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ امام صاحب یہ نہیں کہتے کہ قیاس کسی خبرِ واحد پر بھی جیسے غیر فقیہہ صحابی نے روایت کیا ہو، مقدم نہیں ہوتا بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ جب راوی غیر فقیہہ ہو تو اس کی خبر مخالف قیاس کو کلیۃً رد نہیں کیا جائے گا بلکہ ایسی صورت میں مجتہد اجتہاد سے کام لے گا اگر اس خبر کے لیے وجہ تخریج نظر آئے گی تو اسے قبول کر لیا جائے گا، یعنی اگر وہ خبر ایک قیاس سے مخالف ہے لیکن بعض وجوہ سے دوسرے قیاس سے موافق ہے تو اسے ترک نہ کیا جائے گا بلکہ اس پر عمل کیا جائے گا تاکہ قیاس و رائے کا دروازہ بھی کلیۃً بند نہ ہونے پائے یہی مطلب ہے فقہاء کے اس قول کا کہ عادل و ضابط غیر فقیہہ کی خبرِ واحد کو ضرورت کے بغیر ترک نہیں کیا جائے گا تاکہ اس میں ہر جہت سے رائے کا دروازہ بند نہ ہو جائے۔

اور یہ صورت اس وقت ہے جب راوی عادل ہو مگر جب راوی مجہول اور معروف العدالت نہ ہو تو اصحاب رائے کے نزدیک اس کی خبر اگر قیاس سے مخالف ہوگی تو اسے رد کر دیا جائے اور قیاس پر عمل کیا جائے گا اور مجتہد کے لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ اجتہاد و استنباط سے اس کے لیے کوئی وجہ تخریج تلاش کرے جس سے اس خبر کی موافقت ثابت ہوتی ہو۔[1]

---

[1] ان ادلّہ اور اقوال کی توجیہات کے لیے ملاحظہ ہو، کشف الاسرار ص ۶۹۸ ج ۲ [illegible]

فخر الاسلام نے عیسٰی بن ابان کی اس رائے کا دفاع کرنے کی کوشش کی ہے اور یہاں تک کہہ دیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی بھی یہی رائے ہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ بات محلِ نظر ہے جسے ہم اس بحث کے آخر میں بیان کریں گے۔

قیاس کے اقسامِ اربعہ ابوالحسین البصریؒ نے خبرِ آحاد اور قیاس میں معارضت کے بارے میں خوبی سے تفصیل بیان کی ہے اور قیاس کو چار اقسام پر تقسیم کیا ہے:

(۱) قیاس جس کی بنا نص پر ہو وہ قیاس جس کی بنا نصِ قطعی پر ہو بایں طور کہ منصوص علیہ حکم کسی قطعی الثبوت دلیل سے منصوص ہو اور اس کی علّت بھی اس کی مثل ہو۔

اس صورت میں خبرِ آحاد قیاس کی معارض نہیں ہو سکتی کیوں کہ اس قسم کے قیاس سے جو چیز ثابت ہوگی وہ نصِ قطعی کے ساتھ ثابت کے حکم میں ہوتی ہے اس لیے کہ اصل اور علت دونوں منصوص علیہ ہیں اور خبرِ آحاد ظنی ہے لہٰذا وہ نص قطعی کا سامنا نہیں کر سکے گی بلکہ خبرِ آحاد رد کر دی جائے گی اور آں حضرتؐ کی طرف اس کی نسبت صحیح نہیں مانی جائے گی۔

(۲) قیاس مبنی بر اصلِ ظنی قیاس کسی اصلِ ظنی پر مبنی ہو اور علت منصوص علیہ نہ ہو، بلکہ مستنبط ہو۔

اس صورت میں خبرِ آحاد کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا، اس لیے کہ وہ حکم پر صراحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے اور قیاس کئی واسطوں سے دلالت کرتا ہے۔

مزید برآں قیاس میں ہر جہت سے ظن کو دخل ہو سکتا ہے۔ مثلاً استنباطِ علت میں ظن کو دخل ہے مبنی علیہ اصل بھی خبرِ آحاد کی طرح ظنی ہے لہٰذا اسے اس پر ترجیح نہیں ہو سکتی کیوں کہ جس چیز میں صرف ایک لحاظ سے ظن کو دخل ہو، وہ اطمینان سے اقرب ہوتا ہے بہ نسبت اس حکم کے جس کے جملہ طرقِ اثبات کو ظن نے گھیر رکھا ہو۔

ابوالحسین البصریؒ نے دعویٰ کیا ہے کہ قسمِ اوّل میں خبرِ احاد اور قسمِ ثانی میں قیاس کے رد کرنے پر علماء کا اجماع ہے۔

(۳) قیاس مبنی بر نصِ ظنی قیاس میں اصل اور علت دونوں نصِ ظنی سے ثابت ہوں۔

اس صورت میں خبرِ احاد اور قیاس کے مابین معارضہ متحقق ہوگا۔

اس صورت میں بھی ابوالحسین البصری نے خبرِ احاد کے لیے قیاس پر مقدم ہونے کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے کیوں کہ خبرِ احاد بالصراحت حکم پر دلالت کرتی ہے۔

(۴) قیاسِ مبنی پر اصلِ قطعی یہ کہ علت مستنبطہ ہو اور قیاس جس اصل پر مبنی ہے وہ اصلِ قطعی ہو یعنی نصِ قرآنی یا حدیثِ متواتر ہو۔

اس صورت میں علماء کے مابین اختلاف ہے کہ آیا قیاس کو تقدم ہوگا یا خبرِ احاد کو۔[1]

مندرجہ بالا اقسامِ اربعہ جو ابوالحسین البصری نے قیاس اور خبرِ احاد کے مابین معارضہ کی بیان کی ہیں ان میں سے پہلی تین قسموں کے بارے میں انھوں نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے اور اختلاف کو صرف آخری صورت میں منحصر قرار دیا ہے مگر دوسرے علماء مطلق اختلاف بیان کرتے ہیں اور کسی قسم کی قید کا ذکر نہیں کرتے۔

خبرِ واحد کی نسبت آنحضرتؐ کی طرف درست نہیں حقیقت یہ ہے کہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور ان کے بعد کے فقہائے اہلِ ظاہر کو اگر ہم مستثنیٰ کر دیں تو عصرِ صحابہ سے لے کر عصرِ اجتہاد کے اختتام تک تمام فقہاء اخبارِ احاد کو ترک کرتے چلے آئے ہیں اور انھوں نے آں حضرتؐ کی طرف اس کی نسبت کی تردید کی ہے، کیوں کہ اخبارِ احاد ان کے ہاں ان ثابت شدہ اصولوں کے خلاف ہیں جو قرآن اور آثارِ مشہورہ سے مستنبط ہیں۔

---

[1] اقسامِ اربعہ کے لیے ملاحظہ ہو کشف الاسرار ص ۶۹۹، ۷۰۰ ج ۲

علاوہ ازیں یہاں اس پر بھی انتباہ ضروری ہے کہ آمدی اور ابنِ حاجب دونوں کا قول ہے کہ مختار مذہب یہ ہے کہ جب علت ایسی نص کے ساتھ ثابت ہو جو خبر پر ثبوت یا دلالت کے لحاظ سے راجح نہ ہو اور فروع بھی قطعی ہو تو اس صورت میں قیاس کو مقدم کیا جائے گا۔

لیکن اگر وہ دونوں ظنیت میں مساوی ہوں تو مجتہد کو چاہیے کہ توقف سے کام لے یا قواعدِ معارضہ کی رو سے دونوں کے مابین تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کرے اور اگر علت مستنبط ہو تو خبر کو مقدم کیا جائے گا ملاحظہ ہو۔ (التحریر ص ۳۰۱ ج ۱)

چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہ حدیث جب سُنی کہ:

اِنَّ الْمَیِّتَ لَیُعَذَّبُ بِبُکَاءِ اَھْلِہٖ عَلَیْہِ

یعنی میت کے اہل و عیال کے رونے سے اس پر عذاب ہوتا ہے۔

تو محض اس بنا پر اسے رد کر دیا کہ یہ قرآن کی آیت کے خلاف ہے جو یہ ہے

وَلَا تَزِرُ وَازِرَۃٌ وِّزْرَ اُخْرٰی

یعنی کوئی کسی کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔

اور یہ اصل ایک قاعدۂ عامہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

اسی طرح حضرت عائشہ رضی نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت باری تعالیٰ سے آیت ذیل کے باعث انکار کر دیا تھا:

لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ

یعنی خدا کو کوئی آنکھ نہیں دیکھ سکتی۔

اسی طرح ابن عباس رضی اور حضرت عائشہ رضی نے حضرت ابو ہریرہ رضی کی یہ حدیث رد کر دی تھی:

"پانی کے برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے دھو لیے جائیں۔"

یہ اس لیے رد کی تھی کہ یہ حدیث احکام اسلامیہ کے مجموعہ کے تتبع سے قاعدۂ عامہ یعنی "دفع حرج" کے خلاف ہے۔

علیٰ ہٰذا القیاس بہت سے واقعات موجود ہیں جن میں خبرِ احاد کو کسی اصل عام سے خلاف ہونے کے سبب سے رد کر دیا گیا۔

امام مالک رح اور احادیثِ احاد کا رد مجتہدین کے دور میں فقہائے مدینہ کے شیخ امام مالک رح بھی بعض احاد کو قواعدِ عامۂ قطعیہ کے خلاف ہونے کے سبب سے رد کر دیتے تھے چنانچہ انھوں نے یہ حدیث رد کر دی:

مَنْ مَاتَ وَعَلَیْہِ صِیَامٌ صَامَ عَنْہُ وَلِیُّہٗ

یعنی جو شخص مرجائے اور اس کے ذمہ روزے ہوں تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزے رکھے۔

ایک اور دوسری حدیث ہے جس میں مذکور ہے:

"کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان ہانڈیوں کو الٹ دینے کا حکم دیا جن میں

اُونٹ اور بکری کا گوشت اموالِ غنیمت کی تقسیم سے قبل پکایا جا رہا تھا۔"

"امام مالکؒ نے محض اس بنا پر رد کر دیا تھا کہ یہ اصل" دفع حرج" کے خلاف ہے کیوں کہ وہ تقسیم سے قبل ضرورت مند کے لیے طعام کا کھانا جائز سمجھتے تھے۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ شوال کے چھ روزے رکھنے سے بھی سدِ ذرائع کے ماتحت منع فرمایا کرتے تھے حالانکہ حدیث میں ان کا ذکر ملتا ہے . . . . . اور انھوں نے ولوغ کلب والی حدیث بھی رد کر دی تھی یعنی

" برتن میں کتے کے مُنہ ڈالنے سے اسے سات مرتبہ دھونا ضروری ہے اور ایک مرتبہ پاک مٹی سے۔"

امام مالکؒ نے کہا " ہاں یہ حدیث تو ہے مگر معلوم نہیں اس کی حقیقت کیا ہے!

پھر ابن العربی نے مزید لکھا ہے

" یہ حدیث دو اصولوں کے خلاف ہے ایک تو مندرجہ ذیل آیت کریمہ کے تحت

فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ

یعنی جو شکار وہ تمھارے لیے پکڑ رکھیں اس کو کھا لیا کرو (۵-۴)

دوسرے یہ کہ طہارت کی علت زندگی ہے اور وہ کتے میں موجود ہے۔

اور اہلِ عراق کی طرح امام مالکؒ بھی حدیث مصراۃ کو رد کرتے تھے جو یہ ہے:

لَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ وَمَنِ ابْتَاعَهَا فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بعد ان شَاءَ أَمْسَكَ وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ۔

یعنی دودھ والی اونٹنی اور بکری کے دودھ مت جمع کیا کرو (تاکہ خریدار تھنوں میں زیادہ دودھ دیکھ کر خریدنے کے لیے آمادہ ہو جائے) اگر کوئی شخص ایسا جانور خرید لے تو اسے اختیار ہے چاہے رکھ لے یا واپس کر دے۔ واپس … تو ایک صاع کھجور اس کے ساتھ کر دے۔"

اس حدیث کو رد کرنے … بتاتے تھے کہ یہ قاعدۂ عام " الخراج بالضمان " کے خلاف ہے کہ آمدنی اسی کا حق ہے جس کی ذمہ داری میں کوئی چیز آ جائے۔

ہے، جیسے … کنندہ پر تلف شدہ چیز کی مثل یا اس کی قیمت ادا کرنا لازم ہوتا ہے طعام یا مسی اور سامان سے اس پر تاوان ڈالنا جائز نہیں ہے، چنانچہ امام مالکؒ مذکورہ حدیث

کے متعلق فرماتے ہیں:

إِنَّهُ لَيْسَ بِالْمُوَطَّأ وَلَا الثَّابِت

یعنی یہ حدیث نہ تو اصولِ شریعت کے مطابق ہے اور نہ ثابت۔

اس تفصیل سے ظاہر ہوتا کہ امام اہلِ حجاز (امام مالک) بھی احیاناً اخبارِ احاد کو قاعدۂ قطعیہ کے خلاف پاکر رد کر دیا کرتے تھے۔

خلافِ قیاس اخبارِ احاد اور امام صاحبؒ کا مسلک

علماء کے یہ آراء و اختلاف ان اخبارِ احاد کے بارے میں ہیں، جو قیاس کے خلاف ہوں۔ اب ہم آراء کے اس انبار میں سے امام ابو حنیفہؒ کی رائے معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اس بارے میں ان کا مسلک کیا تھا؟ کیا وہ بھی اخبارِ احاد کو قیاس کے خلاف پاکر رد کر دیتے تھے یا اس کے لیے کوئی قید یا شرط لگاتے تھے؟

اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے بارے میں علماء سے مختلف اقوال مروی ہیں۔ ابن عبد البر کہتے ہیں:

"بہت سے اہلِ حدیث امام ابو حنیفہؒ پر طعن کرتے ہیں کہ انھوں نے بہت سے عدول راویوں کی اخبارِ احاد کو رد کر دیا ہے، کیوں کہ ان کا مسلک یہ تھا کہ اخبارِ احاد کا متفق علیہ احادیث اور معانی قرآنیہ سے مقابلہ کیا جائے تو جو ان کے خلاف ہو اسے رد کر دیا جائے اور ایسی احادیث کو انھوں نے "شاذ" کہہ کر پکارا ہے"۔

ابن عبد البر کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ احادیثِ احاد کو معانیِ قرآنیہ کے خلاف ہونے کی صورت میں رد کر دیا کرتے تھے عام اس سے کہ وہ معانی نص سے ماخوذ ہوں یا عللِ احکام کے استقراء سے مستنبط ہوں اور جو حدیث ان معانی اور مجمع علیہ احادیث کے خلاف ہو امام صاحبؒ اسے "شاذ" کہہ کر رد کر دیتے تھے۔

خبرِ احاد کے قبول کرنے کی شرط

مگر تحریراً امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ خبر جو نقد و نظر کے اعتبار سے مشہور و معروف تھے، جیسے خلفائے اربعہؓ، عبد صحابۂ کرام سے مروی ہو بن عمرؓ، زید بن ثابتؓ، معاذ بن جبلؓ، ابو موسیٰ الاشعریؓ، حضرت عبد اللہ

تو اسے قیاس پر مقدم رکھا جائے گا اور اگر وہ راوی ایسے صحابہ کرام رضؓ ہوں جو حفظ و عدالت میں تو معروف تھے مگر فقہ و اجتہاد میں شہرت نہیں رکھتے تھے، جیسے حضرت ابوہریرہ رضؓ اور انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہما ۔ تو یہ حدیث قیاس کے مطابق ہوگی تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر قیاس کے خلاف ہوگی تو اسے کسی خاص ضرورت یا انسداد باب الرائے کے سوا ترک نہیں کیا جا سکتا۔

پھر فخر الاسلام اس قول کی توجیہہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اس کی وجہ یہ ہے احادیث کا ضبط کرنا بہت نازک کام ہے اور محدثین کے ہاں روایت بالمعنی عام تھی، تو اگر راوی معانی حدیث کے ادراک اور اس پر احاطہ سے قاصر ہو تو اس بات کا اندیشہ ہوتا ہے کہ ضرور کوئی بات رہ گئی ہوگی، جس کی وجہ سے اس کے اندر ایسا شبہ زائدہ پیدا ہو گیا ہے جو قیاس کے اندر نہیں ہے اس لیے علت میں احتیاط ضروری ہے، اور ہم راوی کے بارے میں تصور کا لفظ فقہ، حدیث کے ساتھ مقابلہ کی صورت میں کرتے ہیں، ورنہ —— معاذ اللہ ثم معاذ اللہ —— اس سے ان کی خفت واہانت مراد نہیں ہے۔

امام محمدؒ نے متعدد مقامات پر امام ابوحنیفہؒ سے حکایت کی ہے کہ انھوں نے انس بن مالک رضؓ کے مذہب کو حجت سمجھا ہے اور ان کی تقلید کی ہے تو جب انس بن مالک رضؓ کو وہ یہ مرتبہ دیتے ہیں تو حضرت ابوہریرہ رضؓ کا مرتبہ تو کہیں ان سے بلند ہے۔ دراصل ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کا مسلک اس مسئلہ میں یہ ہے کہ ان جیسے صحابہ کرام رضؓ کی حدیث کو صرف اسی صورت میں رد کیا جا سکتا ہے جب "باب الرائے" کا انسداد لازم آتا ہو کیوں کہ باب الرائے کے انسداد سے اس حدیث کا کتاب اللہ یا حدیثِ مشہور کے لیے ناسخ ہونا لازم آتا ہے اور اجماع کے معارض جب کہ "مُصَرَّاۃ" کے بارے میں حضرت ابوہریرہ رضؓ کی حدیث ہے [1]"

---

[1] جب کسی حدیث سے باب الرائے کا انسداد لازم آتا ہو تو وہ حدیث اجماع، حدیثِ مشہور اور کتاب اللہ کی ناسخ ہوگی، اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں:

"جب ہر جہت سے باب الرائے کے انسداد کی ضرورت متحقق ہو جائے تو اس خبر کا ترک واجب ہے اس لیے کہ اگر اس حدیث پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کو ترک کیا جائے گا تو اس کا ناسخ کتاب اللہ ہونا لازم آئے گا: کیوں کہ آیت کریمہ فَاعْتَبِرُوا یَا اُولِی الْاَبْصَارِ قیاس پر عمل کے وجوب کی مقتضی ہے

(باقی ص ۴۷۸ پر)

یہ بیان تو تھا فخر الاسلام کا، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے احباب کے مسلک سے متعلق مگر "التقریر والتحبیر علی التحریر" وغیرہ میں مذکور ہے کہ اس بارے میں امام صاحبؒ بھی امام شافعیؒ اور دیگر فقہائے اثرہ سے ہم آہنگ تھے کہ خبر آحاد ہر حالت میں قیاس پر مقدم ہوگی خواہ اس کا راوی فقیہ ہو یا غیر فقیہ ہو اور عام اس سے کہ باب الرائے کا انسداد لازم آتا ہو یا نہ آتا ہو۔

چنانچہ کتاب کی عبارت یہ ہے (ص۳۱۸ ج ۲)

"جب خبرِ واحد اور قیاس میں تعارض پیدا ہو جائے اور کسی صورت میں بھی ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہ ہو تو اکثر فقہاء جن میں امام شافعی، امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بھی شامل ہیں، کے نزدیک مطلق یعنی ہر حالت میں خبر کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا۔ [له]"

امام صاحب کا صحیح مسلک کیا تھا؟ اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس اور خبرِ آحاد کے باہم تعارض کے وقت امام ابو حنیفہؒ سے جو فروعِ فقہیہ ماثور ہیں ان سے امام صاحبؒ کی رائے کے استخراج میں علماء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔

چنانچہ ابن عبد البر کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قیاس کو خبرِ آحاد پر مقدم رکھتے ہیں۔ مگر فخر الاسلام تفصیل سے کام لیتے ہیں اور راوی کے فقیہ اور غیر فقیہ ہونے میں فرق کرتے ہیں ان دونوں بزرگوں کے علاوہ دیگر علماء امام صاحب کو اس حالت میں اس الزام سے بری قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قیاس یا خبرِ آحاد میں تطبیق ممکن ہو یا غیر ممکن اصحابی فقیہ ہو یا غیر فقیہ،

(بقیہ حاشیہ ص۴۷۷)

تو وہ حدیث گویا اس آیت کے ناسخ ٹھہرے گی اور حدیث سے مراد حدیث معاذ ہے اور اجماع سے معارض ہونا اس لیے لازم آئے گا کہ قیاس سے قوی دلیل نہ ہونے کی صورت میں قیاس کے حجت ہونے پر امت کا اجماع ہو چکا ہے اور قیاس کو حجت نہ ماننے والے لوگ تو قرونِ ثلاثہ کے بعد کے ہیں لہٰذا ان کی مخالفت قابلِ التفات نہیں سمجھی جائے گی۔" ملاحظہ ہو کشف الاسرار ص۷۰۳ ج ۲

له اور یہی مذہب ابو الحسن الکرخی کا ہے اور اسی کی طرف اکثریت کا میلان پایا جاتا ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے جو کچھ منقول ہے وہ اسی کے مطابق ہے۔

بہر حال امام صاحب خبرِ آحاد کو قیاس پر مقدم رکھتے تھے۔

اصل بات یہ ہے کہ امام صاحب سے اس بارے میں بہت سے فروع اس قسم کے منقول ہیں جن میں انھوں نے قیاس کو ترک کرکے حدیث پر عمل کیا ہے اور بعض جزئیات میں اس کے برعکس قیاس سے اخذ کیا ہے اور خبرِ آحاد کی مخالفت کی ہے۔

قسم اول کی چند مثالیں پہلی قسم جہاں قیاس کو چھوڑ کر خبرِ آحاد پر عمل کیا ہے، حدیثِ قہقہہ ہے یعنی:

"ایک مرتبہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا رہے تھے کہ ایک اندھا کنوئیں میں گر پڑا جس پر بعض لوگ نماز میں ہنسنے لگے، آں حضرتؐ نے انھیں نماز اور وضو دونوں کے اعادہ کا حکم دیا۔"

چنانچہ امام صاحب اور ان کے اصحاب اس حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں اور نماز میں قہقہہ سے نقضِ وضو کے قائل ہیں حالانکہ یہ حدیث اخبارِ آحاد کے قبیل سے ہے اور قیاس کے خلاف ہے اس لیے کہ خارج از صلوٰۃ ہونے کی صورت میں قہقہہ سے وضو نہیں ٹوٹتا تو نماز کے اندر یہ ناقضِ وضو کس طرح ہو سکتا ہے؟ مزید برآں وضو ان چیزوں سے ٹوٹتا ہے، جو پیشاب پاخانہ کی راہ سے باہر نکلیں اور قہقہہ اس قبیل سے بھی نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ حدیث خلافِ قیاس ہے، مگر وہ کہتے ہیں کہ قہقہہ اگرچہ خارج از صلوٰۃ ہونے کی حالت میں ناقضِ وضو نہیں ہے مگر داخل صلوٰۃ ہونے کی صورت میں ناقضِ وضو ہوگا، کیوں کہ حدیث کو قیاس پر تقدم حاصل ہوتا ہے۔[1]

اور بھول چوک سے اکل و شرب کی صورت میں روزے کے نہ ٹوٹنے پر حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے استدلال کرنا اور اسے قیاس پر مقدم رکھنا بھی اسی قبیل سے ہے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے تصریح کی ہے کہ یہ حدیث قیاس پر مقدم ہے، اس بارے میں فرماتے ہیں:

لَوْلَا الرِّوَايَةُ لَقُلْتُ بِالْقِيَاسِ

یعنی اگر اس مسئلہ میں حدیث نہ ہوتی تو میں قیاس سے فتویٰ دیتا۔

الغرض اس قسم کے لاتعداد شواہد موجود ہیں اور حنفی فقہ میں یہ بات یعنی "حدیث وا...

---

[1] مگر جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ "باب الرائے کے انسداد کی صورت میں حضرت امام صاحب قیاس کو خبرِ آحاد پر مقدم رکھتے تھے، وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث مشہور ہے، حالانکہ اس کا مشہور ہونا محلِ نظر ہے۔

کی وجہ سے قیاس کو ترک کرنا" طے شدہ اصولوں میں سے ہے اور اسے استحسان کہا گیا ہے۔

قسم دوم کی مثالیں یعنی قیاس کے خلاف ہونے کی صورت میں حدیث کا ترک عمل لَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ والی حدیث ہے جسے ہم بھی بیان کر چکے ہیں چنانچہ فقہائے حنفیہ نے قیاس کے خلاف ہونے کی بنا پر اس حدیث کو رد کر دیا ہے اور قیاس سے اخذ کر کے یہ فتویٰ دیا ہے کہ "تصریہ" عقد میں عیب یا دھوکا نہیں ہے کیوں کہ مشتری کو دھوکا دیا نہیں گیا ہے بلکہ اس نے خود دھوکا کھایا ہے۔

حدیث عرایا اور "حدیث عرایا" بھی اسی قسم میں داخل ہے، زید بن ثابت رضؓ سے مروی ہے:

أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَخَّصَ فِي الْعَرَايَا أَنْ تُبَاعَ بِخَرْصِهَا كَيْلًا۔

یعنی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم "عرایا" میں اجازت دی کہ ان کی خرص (تخمینہ) سے بیع ہو سکتی ہے۔

عَرَايَا، عَرِيَّةٌ کی جمع ہے اور عَرِيَّةٌ کے معنی نَخْلَةٌ (کھجور کا درخت) کے ہیں۔ اصل میں عَرِيَّةٌ کے معنی کھجور کا پھل ہبہ کرنے کے ہیں پس پھر مجازاً نفس کھجور پر اس کا اطلاق ہونے لگا ہے اس جگہ اس سے کھجور مراد ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب نے یہ حدیث رد کر دی ہے، کیونکہ مخالفِ قیاس ہے اس لیے کہ کھجوریں "اموال رَبَوِیہ" سے ہیں جن کی بیع میں "مثلاً بمثلٍ" کا ہونا ضروری ہے اور اس میں زیادتی ربا یعنی سود ہے جو حرام ہے اسی طرح بالخرص میں "ربا" کا گمان پایا جاتا ہے یہ بھی "ربا" کی طرح حرام ہے۔

حدیث قرعہ اور اسی قبیل سے حدیث "قرعہ" ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْرَعَ بَيْنَ مَمَالِيْكَ سِتَّةٍ أَعْتَقَهُمْ سَيِّدُهُمْ عِنْدَ مَوْتِهِ، وَلَا مَالَ لَهُ سِوَاهُمْ، فَخَرَجَتِ الْقُرْعَةُ لِاثْنَيْنِ فَأَجَازَ عِتْقَهُمَا وَأَبْقَى الْأَرْبَعَةَ أَرِقَّاءَ۔

یعنی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چھ غلاموں کے مابین قرعہ اندازی کی جنھیں ان کے مالک نے اپنی موت کے وقت آزاد کیا تھا اور ان کے علاوہ اس کے پاس کوئی مال نہ تھا، دو کو جن کے نام قرعہ نکلا تھا آزاد کر دیا باقی چار کو غلام رکھا۔

مگر امام ابوحنیفہؒ اس حدیث کو خلافِ قیاس ہونے کے باعث رد کرتے ہیں کیوں کہ وہ غلام آزاد ہو چکے ہیں، اور اس امر پر اجماع ہے کہ عتق جب واقع ہو جائے تو مرتفع نہیں ہو سکتا کیوں کہ حریت، نسب وغیرہ ان حقائق شرعیہ میں شمار ہوتے ہیں جن کا رفع ثبوت کے بعد جائز نہیں ہے لہٰذا وہ تمام آزاد ہوں گے لیکن چار یعنی ان کی دو تہائی قیمت میں ان سے سعی کرائی جائے گی۔

الغرض اس طرح امام ابوحنیفہؒ "اخبار آحاد" کو مخالف قیاس ہونے کے باعث رد کر دیتے ہیں، مگر دوسری حدیث یعنی "حدیث عرایا" میں اس بات کو مدِنظر رکھنا ضروری ہے کہ اس کے راوی زید بن ثابتؓ ہیں جو صحابہ کرامؓ کے مابین فقہ میں بڑے عالم سمجھے جاتے تھے اور علم فرائض میں خاص مقام رکھتے تھے لہٰذا ان کی روایت کو مخالف قیاس ہونے کی بنا پر رد کرنا یا انھیں غیر فقیہہ قرار دینا جائز نہیں ہے کیوں کہ ان کی نسبت یہ تعلیل صحیح نہیں ہوگی وہ تو بہت بڑے فقیہہ تھے۔

یہ چند مثالیں ہم نے بیان کی ہیں جن میں بعض خبر آحاد ایسی ہیں جنھیں قیاس پر ترجیح دی گئی ہے اور بعض وہ ہیں جنھیں رد کر کے قیاس یا مقتضائے "قواعد عامہ" کے مطابق فتویٰ دیا گیا ہے۔

یہ صرف چند مثالیں ہیں جن سے احصا مقصود نہیں ہے۔

ہر دو آراء میں موازنہ اس تفصیل سے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی تخریج سے متعلق ہمارے سامنے دو آراء آجاتی ہیں۔

پہلی رائے عیسیٰ بن ابان کی ہے کہ امام صاحب خبر آحاد کو اس وقت رد کرتے ہیں جب اس سے باب الرائے کا انسداد لازم آتا ہو اور اس کا راوی غیر فقیہہ ہو۔

دوسری رائے علامہ کرخیؒ کی ہے کہ راوی کے عدول اور ثقہ ہونے کی صورت میں امام صاحبؒ ہمیشہ خبر آحاد کو قیاس پر ترجیح دیتے تھے اور اگر امام صاحبؒ نے بعض اخبار آحاد کو رد کیا ہے، تو مخالف قیاس ہونے کے سبب سے نہیں بلکہ اس کا کوئی دوسرا سبب ہے۔

اب ہم مذکورہ شواہد کی روشنی میں امام صاحب کے اقوال اور ان کے ثقہ اصحاب کی روایات پر ان ہر دو آراء کے مابین موازنہ کریں گے۔

عیسیٰ بن ابان وغیرہ کی تخریج امام صاحبؒ کے اقوال سے : بلاشبہ مذکورہ بالا شواہد اور جو اقوال

امام صاحبؒ سے روایت کیے گئے ہیں وہ عیسٰی بن ابان، فخرالاسلام اور ان دونوں کے ہم مسلک علماء کی تخریج سے ہم آہنگ نہیں ہیں، جس کے تین اسباب ہیں:

(۱) ــــــ حدیث "قہقہہ" کے راوی معبد الجہنی ہیں یہ فقہ میں غیر معروف تھے اور فقہ میں ان کی شہرت کا دعا بلا دلیل ہے۔

(۲) ــــــ حدیث "عرایا" کے راوی زید بن ثابت ہیں اگر اس حدیث کے رد کا سبب اس کا مخالف قیاس ہونا اور راوی کا غیر فقیہہ ہوتا ہے تو ان کے حسب مزعوم اسے قبول کرنا ضروری ہے کیوں کہ وہ کہتے ہیں، راوی اگر فقیہہ ہو تو اس کی حدیث قبول کر لی جائے گی خواہ وہ حدیث قیاس کے خلاف ہو یا اس سے موافق اور اس سے باب الرائے کا انسداد لازم آتا ہو یا نہ آتا ہو۔

(۳) ــــــ بھولے سے اگر کچھ کھا پی لیا جائے تو روزہ نہ ٹوٹنے والی حدیث کے متعلق امام ابوحنیفہؒ نے تصریح کی ہے کہ یہ قیاس پر مقدم ہے حالانکہ اس کے راوی ابوہریرہؓ ہیں، جن کے متعلق فخرالاسلام اور عیسٰی بن ابان نے کہا ہے کہ وہ فقیہہ صحابہ میں نہیں تھے۔ علاوہ ازیں امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب سے منقول ہے کہ عدم نص کی صورت میں قیاس جائز ہوتا ہے اور صرف اضطراری صورت میں وہ قیاس اختیار کرتے ہیں۔

ان اسباب کی بنا پر ہماری رائے میں فخرالاسلام اور عیسٰی بن ابان کی تخریج امام ابوحنیفہؒ کی رائے کی ترجمان نہیں بن سکتی۔

ابوالحسن الکرخیؒ کی تخریج

البتہ ہم ان لوگوں کے قول کو قابلِ قبول سمجھتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب سنت کو ــــــ خواہ وہ خبر آحاد سے ہو ــــــ قیاس مستنبط پر مقدم رکھتے تھے۔ یہ رائے ابوالحسن الکرخی کی ہے اور اسی طرف اکثر علماء کا میلان ہے۔ چنانچہ "کشف الاسرار" میں ابوالحسن سے مروی ہے:

> "یہ قول ــــــ یعنی عیسٰی بن ابان کا قول ــــــ ہمارے اصحاب سے منقول نہیں ہے بلکہ درحقیقت ان سے یہ منقول ہے کہ خبر واحد قیاس پر مقدم ہو گی اور اس بارے میں انھوں نے کسی قسم کی تفصیل بیان نہیں کی۔ چنانچہ انھوں نے روزہ دار کے بھولے سے کھانے پینے کے بارے میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث پر عمل کیا ہے، اگرچہ وہ قیاس کے مخالف ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ اگر یہ روایت نہ ہوتی تو میں قیاس سے فتویٰ دیتا۔"

امام ابو یوسفؒ سے ان کے بعض امالی میں مذکور ہے کہ انھوں نے حدیث "مُصَرَّاۃ" سے اخذ کیا اور مشتری کے لیے اختیار دیا، اور امام ابو حنیفہؒ سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ انھوں نے فرمایا "جو کچھ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول سے ثابت ہوگا وہ سر آنکھوں پر" اور سلف میں سے کسی سے بھی قبولِ خبر کے لیے راوی کے فقیہہ ہونے کی شرط منقول نہیں، تو معلوم ہوا یہ شرط نو ایجاد ہے!

نیز حدیث "مصراۃ"، "عریّۃ" اور ان سے مشابہ دیگر احادیث پر ترکِ عمل کے بارے میں جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ہمارے اصحاب نے ان احادیث کو اس لیے متروک العمل قرار دیا ہے کہ یہ کتاب اللہ یا سنت مشہورہ کے خلاف ہیں نہ کہ راوی کے غیر فقیہہ ہونے کی وجہ سے۔ چنانچہ ہم بتا چکے ہیں کہ حدیث مصراۃ "کتاب و سنّت کے منافی ہے[1]"

اسی طرح حدیث "عُریّہ" کے متروک ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ سُنّت یعنی— "اَلتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، مِثْلاً بِمِثْلٍ، کَیْلاً بِکَیْلٍ" والی حدیث کے خلاف ہے نہ اس لیے کہ اس کا راوی فقیہہ نہیں ہے۔ نیز ہم یہ کب تسلیم کرسکتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ فقیہہ نہ تھے، وہ فقیہہ کامل تھے اور اسبابِ اجتہاد میں سے کوئی سبب بھی ان میں معدوم نہیں تھا۔ وہ صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں فتویٰ دیتے تھے اور ان کے زمانہ میں صرف فقیہہ مجتہد ہی فتویٰ دے سکتا تھا اور وہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بلند قدر اصحاب میں سے تھے۔ آنحضرتؐ نے ان کے لیے حفظ کی دعا کی جو درگاہ ایزدی میں قبول ہوئی اور تمام عالم میں ان کا چرچا ہوا اور

---

[1] یعنی آیت کریمہ "فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْہِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ"۔

اور سنت سے معلوم ہوتا ہے کہ تاوان قیمت یا ویسی ہی چیز سے ہوتا ہے۔

نیز آنحضرتؐ کا فرمان ہے کہ "جس نے غلام سے اپنا حصہ آزاد کیا، اگر وہ تونگر ہے تو اس کے شریک کے حصہ کی قیمت اسی پر ڈالی جائے گی"۔

حدیث پھیل گئی۔[1]

خبر آحاد کے قیاس پر تقدم اور امام صاحبؒ

اس تحلیل سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں، کہ امام ابو حنیفہؒ اوصاف و امارت کے تصادم اور تعارض کی صورت میں قیاس مستنبط کو حدیث پر مقدم نہیں رکھتے تھے اور ان کے بعد اصحاب تخریج یا بعض نے بر بنائے تحقیق جو یہ کہا ہے کہ "صحابہ کرام میں سے راوی کے غیر فقیہ ہونے کی صورت میں امام صاحب خبر آحاد پر قیاس کو مقدم رکھتے تھے"۔ اس کی نسبت امام صاحبؒ کی طرف ہرگز صحیح نہیں ہے اس لیے کہ

۱ــــــ جن مقدمات سے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے وہ صحیح نہیں ہیں۔

۲ــــــ امام صاحب سے جو اقوال منقول ہیں یہ ان سے متصادم ہیں۔

۳ــــــ جو فروعات امام صاحبؒ سے ماثور ہیں ان سے متضاد ہیں۔

مگر اس کے باوجود ہمیں امام صاحبؒ سے ایسے فروعی مسائل بھی ملتے ہیں جو اخبار آحاد کے خلاف ہیں، تو سوال یہ ہے کہ آیا یہ اخبار آحاد امام صاحب کے علم میں تھے؟ اگر ان اخبار کا انھیں علم تھا تو انھوں نے ان کو کیوں چھوڑا اور کس بنا پر ان کے خلاف مسلک اختیار کیا؟

اس کے جواب میں ہمیں دو باتوں میں سے ایک بات کو فرض کرنا پڑے گا، یا تو یہ کہ مذکورہ احادیث امام صاحبؒ تک نہیں پہنچ سکیں اور یا یہ کہ انھوں نے علم ہونے کے باوجود ان احادیث کو رد کر دیا، مگر بر سبیل فرض ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب ان احادیث سے بے خبر تھے اور انھوں نے لاعلمی کی حالت میں اجتہاد سے کام لیا؛ اگر اجتہاد و استنباط کے وقت انھیں ان احادیث کا علم ہوتا تو ضرور ان کا اعتبار کرتے اور فروع میں ان کے مقتضیٰ کے مطابق فتویٰ دیتے۔

یہ فرض کر لینے میں سہولت تو ہے مگر پھر اجتہاد حنفی کا معتدبہ حصہ بے بنیاد ہو کر رہ جائے گا اس لیے ہم تمام ان احادیث آحاد میں اس مفروضہ کو جاری نہیں کر سکتے جن کی امام صاحبؒ نے مخالفت کی ہے بلکہ کچھ احادیث کے بارے میں یہ بات ماننی پڑے گی کہ بعض اخبار آحاد کی مخالفت بعد از علم تھی اور ان کے رد کی کوئی وجہ ضرور تھی، مگر وہ وجہ نہ تو راوی صحابی کا غیر فقیہہ ہونا ہے

---

[1] کشف الاسرار ص ۷۰۳ ج ۲

اور نہ باب الرائے کا انسداد ہے جیسا کہ بعض علماء نے کہا ہے۔

فقہ کوفہ اور اس کے مصادر

اور ان اسباب کی ٹوہ لگانے کے لیے جن کے باعث امام ابوحنیفہ بعض اخبار آحاد کو رد کیا کرتے تھے، اجتہاد عراقی کے مختلف پہلوؤں پر غور و خوض کرنا ضروری ہے۔

کوفہ جو علوم و فنون کا مرکز تھا، امام ابوحنیفہؒ کی نظر میں اس کی تمام تر فقہ کا مدار عبداللہ بن مسعودؓ، علی بن ابی طالب اور حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے فتاویٰ پر تھا۔ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت اور عبداللہ بن مسعودؓ کی زندگی کا معتد بہ حصہ وہاں گزرا، چنانچہ ان حضرات کے علوم و فنون کوفہ میں منتقل ہو گئے تھے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اجتہاد و فتویٰ میں حضرت عمر بن الخطابؓ کے نقش قدم پر چلتے تھے اور قاضی شریحؒ، علقمہ بن قیسؒ اور مسروق بن الاجدعؒ نے ان بلند قدر فقہائے صحابہؓ کی خوب اشاعت کی تھی۔ نیز ابراہیم النخعیؒ نے ان تمام بزرگ ہستیوں سے فیض حاصل کیا تھا۔ پھر ابراہیم النخعی کے واسطہ سے ان بزرگوں کی علمی وراثت امام ابوحنیفہؒ کے شیخ حمادؒ کی طرف منتقل ہو گئی، جیسا کہ ان کے واسطہ سے امام شعبی کی فقہ کا خزانہ ان کے ہاتھ لگ گیا جو اہل اثر کے مسلک سے اقرب تھا، مگر حماد پر نخعی کا مسلک غالب رہا جو حضرت عمر فاروقؓ، ابن مسعودؓ اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی فقہ پر مشتمل تھا۔

جب واقعہ یہ ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کی وساطت سے ان ائمہ ثلاثہ کی فقہ امام حمادؒ کی طرف منتقل ہوئی اور حماد کے بعد امام ابوحنیفہؒ نے اس ورثہ کو سنبھالا تو ضروری ہے کہ نقد احادیث میں ان بزرگوں کا طرز فکر اور نقل روایت میں دقت نظر اور احتیاط کا خیال بھی ان کی طرف منتقل ہو گیا۔

چنانچہ عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ خیال تھا کہ جب آنحضرتؐ سے کوئی روایت بیان کرتے تو ان پر کپکپی طاری ہو جاتی کہ کہیں ایسی بات نہ نقل کر دیں جو آپ نے نہ فرمائی ہو حالانکہ اپنی رائے سے فتویٰ دیتے وقت انھیں کچھ بھی ہچکچاہٹ نہیں ہوتی تھی۔

اور حضرت عمر بن الخطابؓ لوگوں کو قلت روایت کا حکم دیتے تھے کہ کہیں کذب بیانی میں مبتلا ہو کر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ سے ایسی بات نہ کہہ دیں جو آپ نے نہ فرمائی ہو۔

اور حضرت علیؓ کا یہ حال تھا کہ اگر کوئی عادل ثقہ راوی بھی آنحضرتؐ سے روایت کرتا تو تزکیۂ روایت

کے لیے اس سے حلف لیتے اور حضرت ابوبکرؓ کے سوا کسی کو اس سے مستثنیٰ نہیں کرتے تھے۔

امام صاحبؒ کا اصولِ حدیث

جب واقعہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فتاویٰ اور قضا میں ان بزرگوں کا راستہ اختیار کیا تو ضروری تھا کہ جن راویوں سے وہ واقف نہ تھے ان روایت کے قبول کرنے میں بھی ان بزرگوں کی طرح شدت سے کام لیتے اور یہ عین ممکن ہے کہ بعض لوگوں کی روایت کو وہ اس لیے رد کر دیتے ہوں کہ وہ ان سے مطمئن نہ ہوں، اگرچہ ایسی باتیں وہ برملا نہ کہتے ہوں کیوں کہ وہ کسی پر برملا جرح نہیں کرتے تھے اور نہ لوگوں کے متعلق بدظنی پھیلاتے تھے انھیں جس روایت پر اطمینان ہو جاتا، اسی کے مطابق فتویٰ دینے پر اکتفا کرتے اور باقی لوگوں کے روایات کو ترک کر دیتے تھے۔

درحقیقت تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں مدارسِ فقہیہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہر مدرسۂ فکر اپنے راویوں پر اعتماد کرنے لگا اور دوسروں کے روایات کو آسانی سے قبول نہ کرتا چنانچہ شاہ ولی اللہؒ صاحب دہلوی لکھتے ہیں:

"اس زمانہ میں علمائے تابعین میں سے ہر تابعی کا مسلک الگ ہو گیا اور ہر شہر کا ایک علٰحدہ امام بن گیا، چنانچہ سعید بن المسیب، سالم بن عبداللہ بن عمر اور ان کے بعد زہری، قاضی یحییٰ بن سعید، ربیعہ بن عبدالرحمٰن مدینہ میں۔ اور عطاء بن ابی رباح مکہ میں۔ اور ابراہیم نخعی، شعبی کوفہ میں۔ اور حسن بصری بصرہ میں اور طاؤس بن کیسان یمن میں۔ اور مکحول شام میں، بالترتیب حدیث کا درس دینے لگے اور تشنگان علوم ان سے علوم حدیث، فتاویٰ و اقاویل صحابہ، ان علماء کے مذاہب تحقیقات کے سرچشموں سے اپنی پیاس بجھانے لگے۔ ان کے پاس استفتاء آنے لگے۔ مسائل کا سلسلہ چلا اور فیصلے پہنچنے لگے۔

سعید بن مسیب، ابراہیم اور ان کے ہم مثل علماء نے تمام ابواب فقہ کو یکجا کر دیا، ہر باب فقہ میں ان کے چند اصول تھے جو انھوں نے سلف سے حاصل کیے تھے۔ مثلاً سعید بن مسیب اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ تھا کہ اہلِ حرمین فقہ میں سب سے اثبت ہیں اور ان کے مذہب کی بنیاد عبداللہ بن عمرؓ، عائشہؓ اور ابن عباسؓ کے فتاویٰ اور قضاۃ مدینہ کے قضایا پر تھی، چنانچہ انھوں نے حسب توفیق ان کے

فتاوی جمع کر دیے پھر اعتبار و تفتیش سے ان پر غور و فکر کیا۔

ابراہیم نخعی اور ان کے اصحاب کی یہ رائے تھی کہ عبداللہ بن مسعود اور ان کے اصحاب فقہ میں سب سے اثبت ہیں، جیسا کہ علقمہ نے مسروق سے کہا "کیا ان میں سے کوئی ایسا بھی ہے جو عبداللہ بن مسعود سے اثبت ہو؟"....

اور سعید بن مسیب فقہائے مدینہ کی لسان (ترجمان) سمجھے جاتے تھے، اور احادیث حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عمرؓ کے قضایا کے سب سے بڑے حافظ تھے، اسی طرح ابراہیم نخعی فقہائے کوفہ کے ترجمان تھے۔

بہرحال اسی طرح علاقائی اختلاف رونما ہو گئے جن کی ابتدا ان صحابہ کرام کے اختلافات سے ہوئی جن کی مرویات، فتاویٰ و قضایا، طریقہ اجتہاد اور قیاسات کو ہر علاقہ کے علماء نے بطور توارث حاصل کیا اور وہی اپنے اقلیم کے صحابی کے، تمام آثار فقہیہ —— خواہ وہ منقول ہوں یا مستنبط —— کے وارث ہوئے۔

اس علاقائی اختلاف کی وجہ سے ہر علاقہ کے لوگ اس صحابی کے مرویات اور قضایا و فتاویٰ پر مطمئن ہو گئے اس طرح ہر علاقہ کے علماء کے ہاتھ احادیث اور فتاوائے ماثورہ کا ایسا مجموعہ آ گیا، جس پر انھوں نے اپنے استنباط کی بنیاد رکھی، کیوں کہ دوسرے لوگوں کی روایات اور فتاویٰ کا ان تک پہنچنا آسان نہ تھا۔

شاہ ولی اللہؒ کی رائے شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلویؒ کے اس بیان سے فقہ عراقی میں ابوہریرہ سے قلت روایت اور قیاسات کی وجہ ظاہر ہو جاتی ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہ کی احادیث کے حفظ و روایت ہیں۔ ابن مسیب اور دیگر علمائے مدینہ مشغول رہے، اور ابن مسعود کے احادیث و فتاویٰ کو فہ نے حفظ کیا اس لیے اگر امام ابوحنیفہؒ نے احتیاطاً حضرت ابوہریرہ کی احادیث کے خلاف فتویٰ دیا تو یہ ان کے غیر فقیہ ہونے کی وجہ سے نہ تھا جیسا کہ ابن ابان اور فخر الاسلام نے کہا ہے بلکہ اس لیے کہ اقلیمی رکاوٹوں کی وجہ سے اہل عراق تک ان روایات کا پہنچنا آسان تھا۔ نیز یہ اقلیمی رکاوٹیں صعوبت کا سبب بھی تھیں۔

یہی وجہ تھی کہ جب مدارس فکر کا باہم اختلاط ہوا، علوم و معارف کا باہم تبادلہ ہونے لگا، اور ایک اقلیم کی احادیث دوسرے علاقہ تک پہنچیں تو آراء میں قرب پیدا ہو گیا اور ہر ایک نے دوسروں سے اخذ کیا چنانچہ فقہ عراقی اور حجازی میں بھی اختلاط پیدا ہو گیا۔ اختلافات میں ایک گونہ

قرب نظر آنے لگا مگر اس کا اتمام امام ابو حنیفہؒ کے بعد ہوا۔

اختلاف کا ایک سبب اختلاف اقالیم بھی تھا اقلیمی اختلاف کے بعد رجحانات کے اختلاف کی بنا پر یہ ضروری تھا کہ تعارض کی صورت میں ہر علاقہ دوسرے علاقہ کی مرویات کو ٹھکرا دیتا کیوں کہ تلامذہ ہمیشہ اپنے شیوخ کے خیالات سے متاثر ہوتے ہیں خصوصاً جبکہ وہ دوسروں کے علوم سے واقف نہ ہوں تو لامحالہ جنھیں وہ جانتے پہچانتے ہیں ان کے روایات کو دوسروں کے روایات پر ترجیح دیں گے اور دوسروں کے مسلک کے مقابلہ میں ان کے مسلک کو راجح خیال کریں گے۔

روایات پر فتاویٰ صحابہ کی ترجیح کا سبب قبولِ روایات کے بارے میں اہلِ عراق کا تشدد، جو انھیں عبداللہ بن مسعود، علی بن ابی طالب اور حضرت عمرؓ بن الخطاب سے ورثہ میں ملا تھا ــــ ہی اس بات کا سبب بنا کہ انھیں جس کی روایت کے مرفوع ہونے میں شبہ ہوتا اس پر صحابی کے فتوے کو مقدم رکھتے، حتیٰ کہ امام شعبیؒ جیسے فقیہہ اعظم جو تمسک بالآثار کے سب سے زیادہ پابند تھے، فرماتے ہیں:

"آں حضرتؐ کے بجائے علیؓ کا نام لینا ہمیں زیادہ محبوب ہے"۔

جس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ روایت میں شبہ کے وقت آں حضرتؐ کی طرف جھوٹی نسبت کرنے سے یہ بہتر ہے کہ "قَالَ عَلِیٌّ" (حضرت علیؓ نے فرمایا) کہہ دیا جائے اور قول کی نسبت آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف احتیاطاً نہ کی جائے،

اسی طرح اہل الرائے ــــ جن کی کوفہ میں اکثریت تھی ــــ کے امام ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں:

"قَالَ عَبْدُ اللّٰہِ وَ قَالَ عَلْقَمَۃُ اَحَبُّ اِلَیْنَا"

یعنی یہ کہ کسی قول کو عبداللہؓ یا علقمہ کی طرف منسوب کرنا ہمارے لیے زیادہ پسندیدہ ہے۔[1]

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ قبول روایت کے سلسلہ میں تشدد کی وجہ سے مجبور تھے

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ صـ۱۵۱ ج۱

کہ جب احادیث کی صحت نسبت کے بارے میں شبہ ہو تو انھیں ترک کر کے صحابہ کرام کے فتاوی پر عمل کریں۔

قبول روایت میں اہلِ عراق کے تشدّد کے دو سبب تھے:

۱ ـــــ ایک تو یہ تھا ـــــ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ـــــ کہ ان کا تعلق ان صحابہ کرام سے رہ چکا تھا جو روایت کے معاملہ میں تشدّد پر عامل تھے۔

۲ ـــــ دوسرے یہ کہ تابعین، تبع تابعین اور فقہاء کے دور میں عراق مختلف فرقوں اور گروہوں کا مرکز بن چکا تھا، اور یہاں خوارج، مرجیہ، جہمیہ اور قدریہ حتی کہ زنادقہ تک کے حامی اور حواری موجود تھے اور یہ فرقے اپنے اپنے نظریات کی حمایت اور استخفاف دینی کی بنا پر غلط اور جھوٹی روایات کے بیان کرنے سے بھی گریز نہیں کرتے تھے۔ فقہائے عراق نے جب یہ کیفیت اپنی آنکھوں سے دیکھی کہ آں حضرتؐ پر کثرت سے کذب بیانی ہو رہی ہے تو از راہِ احتیاط احادیث سے متعلق ان کے دلوں میں شک و شبہات کے جذبات پیدا ہو گئے لہٰذا طلب وثوق اور تحفظِ دین کے جذبات کے تحت وہ اس بات پر مجبور تھے کہ وہ لوگ جنھیں وہ ہر لحاظ سے جانتے پہچانتے ہوں اور ان کے آراء و اجتہادات میں کسی قسم کی کجی نہ ہو، انھی کی روایت قبول کریں اور جن کے عقائد و اجتہادات سے وہ باخبر نہ ہوں تو خواہ وہ کتنے ہی ثقہ کیوں نہ ہوں ـــــ ان سے روایت ترک کر دیں، کیوں کہ ان کے سامنے آں حضرتؐ کے حوالہ سے کثرت سے کذب بیانی کی جا رہی تھی۔ لہٰذا اس وبا سے بچنے کے لیے احتیاط ضروری تھی۔

عموم الفاظ اور بیان قرآن چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ فقہ عراقی عموم الفاظ اور بیانِ قرآن پر زور دیتی ہے اور ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں کہ وہ قرآن کریم کے خاص کو محتاجِ بیان تصوّر نہیں کرتے، لہٰذا اہلِ عراق نے ان تمام احادیث کی مخالفت کی جنھیں اہلِ حجاز قرآن کا "خاص" بسلسلہ بیان و تفسیر قرار دیتے تھے بلکہ اس خاص کے فی ذاتہ مبین اور محتاجِ بیان نہ ہونے کی وجہ سے ان احادیث کی صحتِ نسبت سے ہی انکار کر دیا اور یہ مرویات اور راویوں کے بارے میں شک و شبہ کی بنا پر تھا۔

مزید برآں ان کی رائے یہ تھی کہ احادیثِ آحاد میں یہ صلاحیت ہی نہیں ہوتی کہ عمومِ قرآن کی معارض بن سکیں حتی کہ ان کے ذریعہ تخصیص ممکن ہو بلکہ اس صورت میں قرآن کو اس

کے عموم پر چھوڑا جائے گا اور جو روایات اس عموم کے خلاف ہوں گی ان کی صحت نسبت سے انکار کر دیا جائے گا، کیوں کہ کوئی حدیث قرآن کی معارض نہیں ہو سکتی اور نہ احادیث آحاد نصوص قرآنیہ کی ناسخ ہو سکتی ہیں۔

اور ان کے نزدیک تخصیص بھی نسخ ہی کا ایک شعبہ ہے بلکہ اکثر اصحاب تو لفظ نسخ سے تخصیص ہی مراد لیتے تھے۔

الغرض احادیث آحاد کے متعلق ان کا یہ فیصلہ کہ وہ عموم قرآنی کے معارض بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں اور نیز یہ کہ "خاص" محتاج بیان نہیں ہوتا اور پھر رواۃ حدیث پر شکوک وشبہات یہ سب باتیں ایسی تھیں جن کی وجہ سے انھوں نے قرآن کے عموم یا نصوص سے استنباط کر کے فتوے دیے، حالانکہ ان مسائل کے بارے میں احادیث موجود تھیں چنانچہ ان کے اس طرز عمل سے بعد کے لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ وہ اثر کے مقابلہ میں قیاس سے تمسک کرتے تھے اور احادیث آحاد پر قیاس کو مقدم رکھتے تھے۔

خبر آحاد کے بارے میں امام صاحبؒ کا مسلک

مندرجہ بالا تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ ہر لحاظ سے قیاس کو خبر آحاد پر ترجیح نہیں دیتے تھے اور جو اخبار آحاد امام صاحب کے قیاسات کے خلاف نظر آتی ہیں، انھیں اس اساس پر ترک نہیں کیا گیا تھا کہ امام صاحب کے ہاں قیاس کو خبر آحاد پر فوقیت ہے اور باوجودیکہ انھیں ان احادیث کے رواۃ کے صدق اور ثقاہت پر پورا بھروسا تھا پھر بھی قیاس کو ترجیح دی ہے لیکن ان احادیث پر قیاس کو مقدم رکھنے کے وجوہ دوسرے تھے جن میں سے بعض کی طرف ہم نے ابھی اشارہ کر دیا ہے۔

لیکن اس سلسلے میں ایک بات ضرور کہیں گے یہ کہ بعض قیاسات کی بنیاد اصول عامہ پر ہے جو شریعت اسلامیہ کے مجموعی احکام سے اخذ کیے گئے ہیں اور علماء کی بہت بھاری اکثریت نے ان قیاسات کو تسلیم کیا ہے یا نصوص قطعیہ سے وہ ثابت ہوتے ہیں اور ان کا مرتبہ بھی امور قطعیہ کے برابر ہے تو کیا اس قسم کے اصول قطعیہ پر بھی خبر آحاد کو مقدم رکھا جائے گا؟ اور ان اخبار آحاد کے پیش نظر ہر قسم کے قیاس کو ترک کرنا پڑے گا؟ اور کیا امام ابوحنیفہؒ بھی ان قیاسات کو جو اصول قطعیہ پر مبنی ہوتے تھے، خبر آحاد کے معارض ہونے کی وجہ سے ترک کر دیتے تھے؟

یہ بحث محل نظر ہے، اس سے قبل ہم ابوالحسین البصری کا قول نقل کرچکے ہیں کہ:

"تمام علما اس بات پر متفق ہیں کہ جب قیاس کسی علت منصوصہ یا اصل قطعی پر مبنی ہو اور وہ اصل کی طرح فرع میں بھی قطعی ہو اس صورت میں وہ خبر واحد پر مقدم ہوگا اور اس کے مقابلہ میں خبر واحد شاذ روایت کے حکم میں سمجھی جائے گی۔"

تو کیا امام صاحبؒ بھی اس اجماع میں شریک ہیں؟ یہ بات ذرا تفصیل طلب ہے جسے ہم اطناب و طوالت کو چھوڑ کر اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

ادلہ شرعیہ کے اقسام اس میں شک نہیں کہ ادلہ شرعیہ کی دو قسمیں ہیں:

۱ —— ظنی، اور

۲ —— قطعی،

اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اخبار آحاد کا تعلق پہلی قسم کے ادلہ سے ہے اور تمام فقہاء اس اصول کو مانتے ہیں کہ دلیل ظنی اور قطعی میں تعارض کے وقت قطعی کو ظنی پر ترجیح ہوگی۔

یہ بات ایسی ہے جسے بداہت عقل بھی تسلیم کرتی ہے اور نقل کے بھی عین مطابق ہے بلکہ منقول کا لب لباب یہی ہے، کیونکہ جو دلیل قطعی ہو اس کے مقابلہ میں ظنی کمزور ہوگی اور دلیل قطعی سے معارض ہونے کے باعث اسے شاذ سمجھا جائے گا اور کوئی نہیں جانتا کہ متن حدیث کی کمزوری اس کے رواۃ پر قدح کا موجب ہوا کرتی ہے۔

قواعد قطعی کی چند مثالیں اب ہم ان قواعد عامہ قطعیہ کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں، جو شریعت کے احکام ثابتہ سے مستنبط ہیں اگرچہ وہ نصوص سے ثابت نہیں ہیں مگر اصول قطعیہ یا ادلہ قطعیہ کا حکم رکھتے ہیں:

۱ —— لَا حَرَجَ فِي الدِّيْنِ (یعنی دین میں شدت اور تنگی نہیں ہے)

۲ —— قاعدۂ سد ذرائع۔

۳ —— لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى (کوئی کسی کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا)

علاوہ ازیں اور بہت سے قواعد ہیں جو یا تو شریعت اسلامیہ کے منبع اول یعنی قرآن میں بالصراحت مذکور ہیں یا پھر ایسے قیاسات ہیں جن کی بنا علل منصوصہ پر ہے: اور یا ایسے قواعد ہیں جو بحیثیت مجموعی احکام شرعیہ سے مستنبط ہوتے ہیں۔

جمہور علماء اس پر متفق ہیں کہ وہ قیاسات قطعیہ جو نصوص یا اس قسم کے اصول پر مبنی ہوں ان کے مقابلہ میں خبر واحد کو رد کر دیا جاتا ہے، بلکہ اس کا ایسے قیاسات کے خلاف ہونا خود اس روایت کے ثبوت میں شکوک وشبہات کا موجب ہوتا ہے۔

چنانچہ امام صاحب سے جو مروی ہے کہ انھوں نے بعض اخبار کو رد کر دیا اور بعض دوسری روایات کو قبول کر لیا تو اس کی تخریج کی بنیاد بھی اسی اصول پر ہے۔

مثلاً امام صاحبؒ سے مروی ہے کہ انھوں نے بھول کر کھاپی لینے سے روزہ نہ ٹوٹنے والی حدیث قیاس کے خلاف ہونے کے باوجود قبول کر لی کیونکہ وہ کسی اصل قطعی کے منافی نہیں ہے۔

اسی طرح علامہ شاطبی لکھتے ہیں:

"امام صاحب نے نماز میں قہقہہ والی حدیث کو قیاس پر مقدم رکھا ہے کیونکہ یہ مسئلہ اجماع سے ثابت نہیں ہے اور قرعہ اندازی والی حدیث کو رد کر دیا ہے[1]۔ کیونکہ وہ اصول کے خلاف ہے، اس لیے اصول تو بہر حال قطعی ہوتے ہیں اور خبر واحد ظنی، اور وہ غلام آزادی کے مستحق ہو چکے ہیں اور اس پر اجماع ہو چکا ہے کہ آزادی کا استحقاق ثابت ہونے کے بعد کسی طرح بھی اسے رد نہیں کیا جا سکتا[2]۔"

بعینہٖ اسی اصول کے تحت امام صاحبؒ "مُصرّاۃ" والی حدیث[3] اور دیگر روایات کو

---

[1] اس حدیث کی طرف اشارہ ہے کہ ایک شخص نے مرض الموت میں اپنے چھ غلام آزاد کر دیے اور ان کے سوا اس کے پاس کچھ نہ تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تین گروہوں میں تقسیم کر کے قرعہ اندازی کی پھر جن دو کے نام قرعہ نکلا انھیں آزاد کر دیا اور باقی چار کو غلام رکھا۔

[2] [3] الموافقات ص ۲۲ ج ۳ طبع مصر۔

رد کرتے ہیں جو نصوص قرآنیہ سے متعارض ہیں یا کسی ایسی علت منصوصہ کے خلاف ہیں جو شرع میں قطعی طور پر متحقق ہے۔

تعارض کے وقت خبرِ آحاد کا حکم جب کوئی خبرِ واحد یا حدیث ظنی کسی اصل کے خلاف وارد ہو تو اس کے بارے میں علامہ شاطبی نے ابن العربی کے حوالہ سے علماء کی آراء نقل کی ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

"ابن العربی فرماتے ہیں: جب خبرِ واحد کسی قاعدہ شرعیہ کے خلاف آجائے تو کیا اس پر عمل جائز ہوگا؟ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو اس صورت میں خبرِ واحد پر عمل جائز نہیں ہے امام شافعی خبرِ واحد پر عمل کے قائل ہیں اور امام مالکؒ متردد نظر آتے ہیں، مگر ان کا مشہور قول یہی ہے کہ اس صورت میں اگر حدیث کی تائید کسی دوسرے قاعدہ سے ہوتی ہے تو اس پر عمل کیا جائیگا ورنہ ترک کر دیا جائے گا۔"[1]

پھر کُتّے کے کسی برتن کو جھوٹا کر جانے کے بارے میں امام مالکؒ کے مسلک کا ذکر کر کے لکھتے ہیں[2]:

"ولوغ کلب والی حدیث چونکہ شریعت کے دو بڑے بڑے اصولوں کے خلاف ہے لہٰذا اس پر عمل نہیں ہو سکتا، کیوں کہ اولاً تو یہ آیۂ کریمہ
فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ
کے خلاف ہے اور دوسرے شریعت نے زندگی کو طہارت کی علت قرار دیا ہے اور وہ کُتّے میں موجود ہے، لہٰذا کتّا بھی پاک جانور متصوّر ہوگا۔"[1]

حدیث عرایا اور امام ابو حنیفہؒ اب رہی حدیث "عرایا" تو یہ اگرچہ قاعدۂ ربا کے خلاف ہے مگر "قاعدہ معروف" سے اسے استحکام ملتا ہے۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہؒ نے بَيْعُ الرُّطَبِ بِالتَّمْرِ (یعنی تر کھجوروں کا خشک کے بدلے میں فروخت کرنا) کی ممانعت والی حدیث کو قابلِ عمل نہیں سمجھا، کیوں کہ وہ بھی قاعدہ معروف کے خلاف ہے۔[3]

---

[1] [2] الموافقات صہ۲۳ ج ۲ طبع مصر۔ [3] الموافقات للشاطبی صہ۲۴ ج ۳۔ قبل ازیں یہ بحث گزر چکی ہے۔

حنفی اور مالکی مسلک میں وجہ امتیاز ابن العربی کے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے مابین فرق صرف یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ تو اصل قطعی کی تقدیم کے قائل ہیں، اور امام مالکؒ اصل قطعی کو اس صورت میں مقدم رکھتے ہیں جب کہ اس حدیث کی تقویت دوسرے قاعدہ سے نہ ہوتی ہو!

مگر حقیقت یہ ہے کہ "عرایا" والی حدیث اگر ایک طرف قاعدۂ معروف کے مطابق ہے تو دوسری طرف من کل الوجوہ اصول کے بھی خلاف نہیں ہے بلکہ اصول سے اس کے شواہد مل سکتے ہیں لہٰذا زیر بحث مسئلہ میں کہا جائے گا کہ یہاں دو اصول باہم متعارض ہیں۔ ایک اصل سے حدیث کی تائید ہوتی ہے اور دوسرا اس کے خلاف ہے۔

اور امام ابو حنیفہؒ اس صورت میں یہ نہیں فرماتے کہ حدیث اصول کے خلاف ہے بلکہ جب کسی حدیث کی اصل قطعی سے تائید ہوتی ہو تو خبر آحاد کو وہ رد نہیں کرتے بلکہ خبر واحد کو اس صورت میں رد کرتے ہیں جب کہ کسی اصل قطعی سے بھی اس کی تائید نہ ملتی ہو اور اصول کے خلاف ہو۔

پس حدیث "عرایا" سے اختلاف کی بنیاد اس پر نہیں ہے کہ احناف شہادت اصل کے باوجود حدیث کو رد کر دیتے ہیں اور مالکیہ اس صورت میں رد نہیں کرتے، بلکہ اساس اختلاف یہ ہے کہ حدیث "عرایا" مشہور حدیث کے خلاف ہے جو اس سے اقویٰ ہے اور وہ حدیث ربا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ جب خبر آحاد کسی مشہور حدیث کے خلاف آجائے تو حدیث مشہور پر عمل ہوگا، لہٰذا متنازعہ فیہ مسئلہ کا قیاس سے کوئی تعلق نہیں۔

خلاصۂ بحث تفصیل بالا سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک خبر آحاد اگر قیاس کے خلاف نہ ہو تو قابل قبول ہے؛ اور اگر کسی ایسے قیاس کے خلاف ہو جس کی علت اصل ظنی سے مستنبط ہو، یا اصل تو قطعی ہو مگر استنباط ظنی ہو؛ یا اصل اور استنباط دونوں قطعی ہوں مگر فرع پر تطبیق ظنی ہو، تو ان جملہ صورتوں میں اخبار آحاد کو قیاس پر مقدم قرار دیا جائے گا، کیوں کہ اخبار آحاد کا ثبوت گو ظنی ہے مگر اس کی نسبت تو بہر حال شارع علیہ السلام کی طرف ہے جو احکام شرعیہ کے مفسر اور شارع ہیں۔

البتہ اگر خبر آحاد کسی ایسی اصل کلی سے معارض ہو جو قطعی ہے اور فرع پر اس کا انطباق

بھی شک وشبہ سے بالا ہو تو اس صورت میں امام صاحب خبر آحاد کو ضعیف قرار دیتے ہیں اور اس کی صحت سے انکار کرتے ہیں، اور قاعدۂ کلیہ کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں جو بہر حال شک و شبہ سے ماورا ہوتا ہے۔

پس ان وجوہ —— خاص کے محتاج بیان نہ ہونے فقہائے عراق پر کلی اعتماد، اور احادیث مدینہ کے عراق تک نہ پہنچنے کے باعث —— کی بنا پر امام صاحبؒ نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ اخبار آحاد کے مقابلہ میں عموم قرآن اور قیاس سے تمسک کیا جائے گا اور اخبار آحاد کو ترک کر دیا جائے گا۔

مصادر شریعت (۲)
(۵)

امام ابو حنیفہؒ
اور
حدیث مرسل کی حجیّت

حدیث مرسل کی تعریف

حدیث مرسل اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں تابعی صحابی کے واسطہ کو حذف کرکے براہ راست آں حضرتؐ سے روایت کرے۔

اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ ارسال تابعی پر ہی منحصر ہے، مگر فخر الاسلام علامہ بزدوی مرسل روایت کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں

"حدیث مرسل وہ حدیث ہے جس کی سند آنحضرتؐ تک نہ پہنچتی ہو"

مرسل حدیث کے بارے میں احناف کا مسلک

مرسل کی یہ تعریف عام ہے اور یہ جس طرح ارسال صحابی اور تابعی پر مشتمل ہے اسی طرح ہر دور کے عادل اور ثقہ راوی کی مرسل روایت بھی اسی ذیل میں آتی ہے۔

علمائے حنفیہ کا کہنا ہے کہ تبع تابعین تک کی مرسل روایت تو قابل قبول ہو گی مگر ان کے بعد کی مرسل قابلِ قبول نہیں ہے۔

اس سلسلہ میں دو مسلک اور ہیں:

محدثین کا مسلک

(۱) ایک مسلک تو محدثین کا ہے، جسے امام نووی جمہور محدثین کا مسلک قرار دیتے ہیں، چنانچہ التقریب میں لکھتے ہیں:

"جمہور محدثین اور اکثر فقہا اور اہلِ اصول کے نزدیک مرسل، ضعیف حدیث

کے حکم میں ہے کیوں کہ جب مجہول الحال راوی کی روایت غیر مقبول ہے خواہ اسے نام لے کر کیوں نہ بیان کیا جائے تو مرسل کی روایت اور زیادہ غیر مقبول ہونی چاہیے کیونکہ جب کوئی راوی بواسطہ تابعی آنحضرتؐ سے روایت کرتا ہے تو جس واسطہ کو حذف کیا گیا ہے ہو سکتا ہے کہ صحابی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ تابعی ہو اور تابعی ہونے کی صورت میں ممکن ہے کہ ثقہ ہو اور یہ بھی عین ممکن ہے کہ ضعیف ہو اور پھر ہو سکتا ہے کہ وہ غیر مذکور تابعی کسی صحابی سے روایت کرتا ہو اور یہ بھی امکان ہے کہ کسی ضعیف یا ثقہ تابعی سے روایت کرتا ہو، لہٰذا ان احتمالات کی موجودگی میں حدیث مرسل حجت نہیں ہو سکتی۔

امام شافعیؒ کا مسلک مرسل کے بارے میں (۲) ——— امام شافعیؒ مرسل حدیث کو نہ تو مطلق طور پر قبول کرتے ہیں اور نہ رد کرتے ہیں بلکہ ان کی رائے یہ ہے کہ اگر ارسال کرنے والا راوی کبار تابعین میں سے ہو اور اسے اکثر صحابہ سے ملاقات کا شرف بھی حاصل رہا ہو تو ایسی مرسل حدیث قبول ہوگی بشرطیکہ کسی دوسرے طریق سے اس کی تائید ہوتی ہو، مثلاً

(۱) وہ روایت کسی دوسری متصل سند کے ساتھ مروی ہو ——— اور اس قسم کی مرسل سب سے زیادہ قوی سمجھی جاتی ہے۔

(۲) اس معنی میں اس سے قبل اہل علم ارسال سے کام لیتے ہوں ——— یہ ارسال کا دوسرا مرتبہ ہے۔

(۳) صحابہ کرام کے اقوال و افعال سے اس کی تائید ہوتی ہو ——— ایسی مرسل تیسرے مرتبہ میں شمار ہوتی ہے۔

(۴) اہل علم کی ایک جماعت اس کے مطابق فتویٰ دیتی ہو۔

اگر مذکورہ وجوہ میں سے کسی ایک طریق سے بھی مرسل روایت کی تائید نہ ہوتی ہو تو وہ اعمال میں قابلِ قبول نہیں ہے اور نہ اس پر عمل لازم ہے۔

اگرچہ امام شافعی مندرجہ بالا شروط کے ساتھ مرسل کو قبول کرتے ہیں تاہم وہ حدیث مسند کے درجہ میں نہیں رکھتے کیوں کہ اس کی سند انقطاع موجود ہے، لہٰذا متصل کی طرح وہ حجت نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں:

"ہو سکتا ہے کہ مرسل روایت کے جس راوی کو حذف کیا گیا ہے اس درجہ کا ہو کہ اس کا نام لینے سے اس روایت کا پایۂ اعتبار ساقط ہو جانے کا اندیشہ ہو۔ پس اگرچہ دوسری مرسل روایت سے اس کی تائید ہی کیوں نہ ہوتی ہو وہ روایت قابلِ قبول نہیں ہوگی، کیونکہ ممکن ہے کہ ان دونوں روایتوں کا مخرج ایک ہو۔"[1]

علمائے احناف کے مسلک کی وضاحت

الغرض مرسل حدیث کے بارے میں یہ تین مسلک ہمارے سامنے ہیں۔

اور مذہب حنفی کی رو سے نہ صرف مرسل تابعی ہی قابلِ قبول ہے بلکہ تبع تابعین کی مرسل روایات بھی مقبول ہیں۔

مسانید امام ابی حنیفہؒ اور کتب آثار پر سرسری نظر ڈالنے سے احناف کا یہ مسلک واضح ہو جاتا ہے بلکہ امام ابو یوسف کی کتاب الآثار کے ہر صفحہ پر چند مرسل روایات ملتی ہیں جن سے انھوں نے استدلال کیا ہے، چنانچہ ہم ذیل میں اس طرح کی چند مثالیں پیش کرتے ہیں:

(۱) ــــــ امام ابو یوسف، ابو حنیفہؒ سے وہ زیدؒ بن ابی انیسہ سے، زید اہلِ مصر کے ایک شخص سے روایت کرتے ہیں کہ

"ایک روز آنحضرتؐ گھر سے باہر تشریف لائے، آپؐ کے ایک ہاتھ میں ریشم اور دوسرے میں سونا تھا، آپؐ نے فرمایا

"یہ دونوں چیزیں میری اُمت کے مردوں پر حرام ہیں اور عورتوں کے لیے حلال ہیں۔"[2]

(۲) ــــــ ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے وہ ہیثم سے اور ہیثم کسی شخص سے روایت کرتے ہیں کہ

"رمضان المبارک کے مہینہ میں آنحضرتؐ نماز پڑھتے اور روزہ رکھتے حتیٰ کہ جب آخری عشرہ میں داخل ہوتے تو عبادت کے لیے کمربستہ ہو جاتے اور تمام رات قیام فرماتے۔"[3]

---

[1] رسالہ از امام شافعیؒ۔

[2] ملاحظہ ہو کتاب الآثار صـ۲۳

زید بن ابی انیسہ تبع تابعین سے ہیں جو ۱۲۴ھ یا ۱۲۵ھ میں فوت ہوئے ہیں۔

[3] ملاحظہ ہو کتاب الآثار صـ۴۱

ہیثم تبع تابعین سے ہیں۔

(۳) ——— ابو یوسفؒ ابو حنیفہؒ سے، وہ حمادؒ سے، حمادؒ ابراہیمؒ سے روایت کرتے ہیں
آنحضرتؐ نے (مرض الموت میں) حضرت عائشہؓ سے فرمایا
"ابو بکر سے کہو کہ نماز پڑھائیں"۔
اس پر حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عائشہؓ سے کہا کہ آنحضرتؐ سے معذرت کرو اور کہو کہ میرا باپ تو بہت بوڑھا اور رقیق القلب ہے جب میں آنحضرتؐ کے مصلیٰ پر کھڑا ہوں گا تو برداشت نہیں کر سکوں گا، لہٰذا حضرت عمرؓ کو حکم دیجیے کہ وہ نماز پڑھائیں، چنانچہ آنحضرتؐ کے سامنے اپنے باپ کی طرف سے یہ معذرت پیش کی تو آں حضرتؐ نے دوبارہ فرمایا
"ابو بکر کو کہو کہ لوگوں کو نماز پڑھائیں"۔
اس پر دوبارہ ابو بکرؓ نے معذرت کی اور کہا کہ تم اور حفصہ دونوں میری طرف سے جاؤ اور آنحضرتؐ سے عرض کرو کہ ابو بکر کمزور قلب ہے لہٰذا عمرؓ کو حکم دیجیے کہ نماز پڑھائیں۔
یہ سن کر آں حضرتؐ نے فرمایا
"تم (عورتیں) تو صاحب یوسف ہو، ابو بکر کو میرا حکم پہنچا دو"!
چنانچہ جماعت کھڑی ہو گئی، اتنے میں آں حضرتؐ نے کچھ افاقہ محسوس کیا اور دو آدمیوں کا سہارا لے کر نماز کے لیے تشریف لے جانے لگے حضرت عائشہ نے عرض کیا
"ابھی آپ اپنی طبیعت پر بوجھ ڈالنے کے قابل نہیں ہیں"۔
اس پر آں حضرتؐ نے فرمایا
جُعِلَتْ قُرَّةُ عَیْنِیْ فِی الصَّلٰوۃِ
یعنی میری آنکھوں کی ٹھنڈک تو نماز ہی میں ہے۔
یہ کہہ کر آپؐ مسجد میں تشریف لے گئے۔ حضرت ابو بکر نے جب آنحضرتؐ کی آمد کو محسوس کیا تو مصلے سے پیچھے ہٹنا شروع کیا۔ آنحضرتؐ نے ارشاد فرمایا کہ یہیں کھڑے رہو۔ اس کے بعد آپؐ مصلے پر بیٹھ گئے اور حضرت ابو بکرؓ آپ کی دائیں جانب کھڑے ہو گئے۔ آپؐ کی تکبیر پر حضرت ابو بکر تکبیر کہتے اور حضرت ابو بکر کی تکبیر پر دوسرے لوگ تکبیر کہتے۔ اس طرح حضرت ابو بکر آنحضرتؐ کی اقتدا کرتے رہے اور لوگ حضرت ابو بکرؓ کی[1]۔

---

[1] ملاحظہ ہو کتاب الآثار ابو یوسف صـ۴۸
یہاں ابراہیم سے حماد کے شیخ ابراہیم نخعی مراد ہیں جو تابعی ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

(۴) ——— ابو یوسف، امام ابی حنیفہؒ سے، ابو حنیفہ حمادؒ سے، وہ ابراہیمؒ سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے فرمایا

"چوپایہ جانور کسی کو مار دے تو اس کا خون معاف ہے۔ اگر کوئی شخص کسی کے کنوئیں میں گر کر مر جائے تو اس کا خون بھی معاف ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کی کان (معدن) میں گر کر مر جائے تو اس کا خون بھی ہدر یعنی معاف ہے"[1]

(۵) ——— ابو یوسف، امام ابو حنیفہؒ سے، امام ابو حنیفہ ہیثم سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے مقام عسفان پر میمونہ سے شادی کی اور اس وقت آپؐ محرم تھے"[2]

قبول مراسیل میں احتیاط اور نقد و نظر

یہ سب روایات امام ابو حنیفہ سے مروی ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تابعین اور تبع تابعین کی مرسل روایات کو قبول کر لیا کرتے تھے لہٰذا امام صاحبؒ کے بعد علمائے احناف کا ان روایات کو قبول کرنا نئی تخریج یا استنباط کی بنا پر نہیں ہے بلکہ وہ اس باب میں امام صاحب کی روایات کے متبع ہیں۔

البتہ یہ ضرور ہے کہ امام صاحب انہی لوگوں کی مرسل روایت کو قبول کرتے تھے جن کے مرتبہ علمی سے واقف ہوتے تھے، اور جن کا طریق اجتہاد انھیں پسند ہوتا اور جنھیں وہ ثقہ خیال کرتے ہیں۔ چنانچہ ابراہیم نخعیؒ امام صاحبؒ کے شیخ الشیخ ہیں، امام صاحبؒ ان کے طریق اجتہاد سے متاثر ہیں اور ان کی فقہ کے راوی ہیں، کسی مسئلہ میں ان سے موافقت کریں یا مخالفت، بہرحال انھیں وہ ثقہ خیال کرتے ہیں اور ان کے مرویات سے مطمئن ہیں۔

اسی طرح حسن بصری یا دوسرے لوگ ان کے مرویات کو امام ابو حنیفہؒ قبول فرماتے ہیں اور

---

[1] ملاحظہ ہو کتاب الآثار ص۸۹

امام محمد اس حدیث کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ مثلاً ایک آدمی کسی جانور پر سوار جا رہا ہے اس جانور نے کسی شخص کو مار ڈالا یا زخمی کر دیا تو اس جانور کے مالک پر کچھ بھی تاوان نہیں ڈالا جائے گا۔

اسی طرح اگر کسی کا چوپایہ بھاگ کھڑا ہوا اور کسی شخص کو روند ڈالے تو جانور کے مالک پر کچھ تاوان نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے کنواں یا کان کھودنے کے لیے مزدور لگائے ہیں ان میں سے اگر کوئی شخص کان یا کنوئیں میں گر کر مر جائے تو مستاجر پر اس کا تاوان نہیں ڈالا جائے گا۔

[2] ملاحظہ ہو کتاب الآثار ص۱۱۶

ان پر انھیں پورا پورا اعتماد حاصل ہے، لہٰذا ان لوگوں کے مراسیل کو قبول کر لینے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ امام صاحب ہر مرسل روایت کو قبول کر لیتے تھے بلکہ بعض لوگوں سے تو وہ متصل روایت بھی نہیں لیتے تھے چہ جائیکہ ان کے مراسیل پر اعتماد کرتے، چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن لوگوں سے امام صاحب روایت کرتے ہیں ان کے مراسیل کو قبول کر لینا اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ وہ ہر مرسل رویت کے قبول کر لینے کے حق میں تھے، البتہ اگر تابعی یا تبع تابعی ثقہ ہوتا اور وہ ثقہ سے روایت کرتا تو اسے قبول فرما لیتے لیکن اگر ثقہ نہ ہوتا اور نہ قابلِ اطمینان راوی سے روایت کرتا تو اس کی روایت قبول نہ کرتے، لہٰذا امام صاحبؒ کے نزدیک تابعی یا تبع تابعی کی مرسل روایت قابل حجت تو ہے مگر ان قیود اور شرائط کے ساتھ جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔

مرسل حدیثیں اور ان کی کیفیت

اس تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب کے زمانہ میں حدیث مرسل کا قابلِ قبول ہونا عام تھا کیوں کہ جن ثقات تابعین سے امام صاحب کو شرفِ لقا حاصل تھا وہ تصریح کرتے تھے کہ وہ کسی روایت کو چند صحابہ سے روایت کر لینے کے بعد مرسل بیان کرتے ہیں۔

چنانچہ حسن بصری سے مروی ہے کہ وہ کہا کرتے تھے

"جب کوئی حدیث چار صحابہ کرام سے مروی ہوتی ہے تو میں اسے مرسل کر دیتا ہوں"

نیز فرماتے "مگر جب حَدَّثَنِیْ فُلَانٌ (یعنی مجھ سے فلاں نے حدیث روایت کی) کہتا ہوں تو وہ حدیث صرف اسی سے مروی ہوتی ہے اور جب میں قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہتا ہوں تو روایت میں نے ستر یا اس سے بیشتر آدمیوں سے سنی ہوتی ہے"

اسی طرح مروی ہے کہ اعمش نے ابراہیم سے کہا

"جب تم میرے سامنے عبداللہ سے روایت کیا کرو تو اسناد کے ساتھ بیان کرو"

اس پر ابراہیم نے کہا

"جب میں حَدَّثَنِیْ فُلَانٌ عَنْ عَبْدِ اللّٰہِ کہتا ہوں تو وہ حدیث صرف اسی شخص نے عبداللہ سے بیان کی ہوتی ہے مگر جب قَالَ عَبْدُ اللّٰہِ کہتا ہوں تو وہ روایت متعدد لوگوں نے مجھ سے روایت کی ہوتی ہے۔

پس ظاہر ہوا کہ احادیث میں کذب بیانی کے انتشار سے قبل تابعین کرام بکثرت ارسال کیا کرتے تھے مگر انتشارِ کذب کے بعد اسانید کے بیان کرنے پر علماء مجبور ہو گئے تاکہ رواۃ حدیث

کی حالت اور ان کے عقائد کی چھان بین ہو سکے، چنانچہ ابن سیرین فرماتے ہیں:

"ظہور فتن تک ہم اسناد حدیث کی ضرورت نہیں سمجھتے تھے۔"

مرسل اور خبر آحاد یہی وجہ تھی کہ امام ابوحنیفہؒ نے مرسل حدیث کے قابل قبول ہونے کے لیے کچھ حدود و شرائط متعین کیے، مثلاً یہ کہ ارسال کرنے والے ثقہ ہوں اور کتب آثار کے تتبع سے جو امام صاحب کی طرف منسوب ہے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مرسل حدیث خبر آحاد کے مرتبہ کی حدیث ہے لہٰذا جب کسی خبر آحاد اور مرسل میں تعارض پیدا ہوگا تو رفع تعارض کے لیے طرق ترجیح میں سے کوئی ایک طریقہ اختیار کیا جائے گا۔

تعارض کی صورت میں علمائے احناف کا مسلک

مگر امام صاحب کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ خبر آحاد اور حدیث مرسل کے مابین تعارض کے وقت علمائے احناف مختلف الفکر ہیں، بعض مرسل کو خبر آحاد پر مقدم رکھتے ہیں اور بعض خبر واحد متصل کو مرسل پر ترجیح دیتے ہیں، بہرحال یہ تفصیل طلب بحث ہے جس کا امام صاحب کے مسلک سے کچھ تعلق نہیں ہے اس لیے ہم اسے نظر انداز کرتے ہیں۔

خاتمۂ بحث یہ ہیں سنت کے بارے میں امام صاحب کے نظریات۔

وہ کتاب اللہ کے بعد سنت کو اپنی فقہ کا عمود قرار دیتے تھے بشرطیکہ وہ ثقہ اور قابل اعتماد رواۃ سے ثابت ہو جائے، وہ سنت کو قیاس پر مقدم رکھتے تھے اور خبر آحاد کو عموم قرآن کے بعد درجہ دیتے تھے۔

اگر روایات اور کسی قاعدہ شرعیہ کے مابین تعارض ظاہر ہوتا اور وہ قاعدہ ائمہ اسلام کے ہاں اجماعی حیثیت رکھتا تو اس کے مقابلہ میں روایت کو شاذ قرار دیتے اور اس قاعدہ کو حجت سمجھتے۔

اس مسلک میں امام صاحب منفرد نہیں تھے بلکہ جمہور فقہا ان کے ساتھ تھے جن میں امام مالک، فقیہہ مدینہ بھی شامل ہیں۔

الغرض امام صاحبؒ اخبار آحاد اور مرسل روایات کو اس وقت قابل قبول سمجھتے تھے جب تک وہ کتاب اللہ، سنت مشہورہ اور شریعت کے مسلمات کے خلاف نہ ہوں!

فتوائے صحابی

امام ابو حنیفہؒ قیاس پر فتوائے صحابی کو ترجیح دیتے تھے

امام صاحبؒ کا ایک اصولی ارشاد

آغاز کلام میں امام صاحب کے فقہی اصول پر بحث کرتے ہُوئے ہم بتا چکے ہیں کہ وہ اقوال صحابہ کے بارے میں فرمایا کرتے تھے

"کتاب و سنت میں کوئی حکم اگر نہیں ملتا تو صحابہ کے اقوال سے جس قول کو مناسب سمجھوں گا اختیار کر لوں گا اور جسے چاہوں گا ترک کر دوں گا۔ لیکن رہوں گا اقوال صحابہ ہی کے دائرے میں دوسروں کے اقوال کی طرف رخ نہیں کروں گا، البتہ جب نوبت ابراہیم شعبی، ابن سیرین، حسن، عطا اور سعید بن المسیب وغیرہم اور دوسرے رجال تک پہنچے گی، تو یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے اجتہاد کیا، اور میں بھی اجتہاد کا حق ان کی طرح رکھتا ہوں!"

امام صاحب کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قول صحابی سے اخذ کرتے اور اسے واجب الاتباع قرار دیتے تھے اور جب کسی ایسے مسئلہ میں اجتہاد کرتے جس میں صحابہ کرام کے آراء موجود ہوتے تو ان میں سے کسی ایک کے قول کو اختیار کر لیتے البتہ ان کے دائرہ اقوال سے باہر نہیں جاتے تھے مگر جب کسی صحابی کا فتویٰ میسر نہ آتا تو اپنے اجتہاد سے کام لیتے، اس طرح وہ صحابہ کرام کی تقلید تو کرتے تھے مگر تابعین کی اتباع ضروری خیال نہیں کرتے تھے۔

الغرض طریقہ اجتہاد میں امام صاحب کا یہ مسلک تھا جسے وہ ہر موقع پہ صراحت سے بیان کرتے ہیں اور اپنے مسلک کی وضاحت میں کسی قسم کے اشارہ و کنایہ سے کام نہیں لیتے۔ لہٰذا اس بات میں ان کا مسلک معلوم کرنے کے لیے کسی مزید دلیل کی ضرورت نہیں، البتہ ان فروعی مسائل کی چھان بین کرنے کی ضرورت ہے جو اس اصل پر منطبق ہوتے ہوں، کیونکہ امام صاحب نے فروع کو بذات خود مرتب

نہیں فرمایا، لہٰذا اب ہم اس طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

جب ہم فروع کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ علامہ فخرالاسلام بزدوی، جنھوں نے

تقلید صحابی حنفی اصول استنباط کو منقح کیا ہے

——— یہ ثابت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ "تقلید صحابی" کا قاعدہ مختلف فیہ ہے۔ چنانچہ ابو سعید البروعی فرماتے ہیں کہ صحابی کا قول واجب الاتباع ہے اور اس کے ہوتے ہوئے قیاس کی ضرورت نہیں ہے، ہمارے مشائخ اسی مسلک پر کاربند رہے، مگر امام کرخی صرف انہی مسائل میں صحابی کے قول کو واجب الاتباع سمجھتے ہیں جو قیاس سے حل نہ ہوسکتے ہوں، اس بات میں ہمارے اصحاب مختلف ہیں، مثلاً امام ابو یوسف اور امام محمد کہتے ہیں کہ بیع سلم میں مقدار راس المال کی تعیین ضروری نہیں ہے، حالانکہ ابن عمر اسے ضروری قرار دیتے ہیں۔

اسی طرح ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسف (شیخین)، حاملہ عورت کے بارے میں یہ فتویٰ دیتے ہیں کہ اسے طلاق مسنونہ (تین طلاقیں) دی جائے حالانکہ حضرت جابر اور ابن مسعود اس کے خلاف ہیں، امام ابو یوسف اور امام محمد (صاحبین)، اجیر مشترک کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ ضامن ہوگا اور اس کو حضرت علیؓ کی طرف منسوب کرتے ہیں، مگر امام ابو حنیفہؒ اپنے اجتہاد کی بنا پر اس سے اختلاف کرتے ہیں[۱]

اس سے علامہ بزدوی یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ امام صاحب اور ان کے اصحاب نے بعض مسائل میں صحابہ کرام کی رائے سے اختلاف کیا ہے چنانچہ امام محمد اور ابو یوسف کے نزدیک بیع سلم میں مقدار راس المال کی تعیین شرط نہیں ہے، اسی طرح امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف نے حاملہ کی طلاق سنت کے بارے میں حضرت جابر اور ابنِ مسعود کی رائے سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ حاملہ کو تین طلاق دی جائیں، اور آئسہ (بوڑھی عورت)، اور نابالغہ کی طرح حاملہ کی طلاق بھی طلاق سنت ہوگی۔

نیز امام ابو حنیفہؒ نے "اجیرِ مشترک پر" ضمانت (تاوان ڈالنے کے سلسلہ میں حضرت علی کے فتویٰ سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ تعدی کی صورت میں ضمانت ڈالی جاسکتی ہے، عدم تعدی کی صورت میں ہلاک ہوجائے تو اس کی ضمانت نہیں ہے کیونکہ ضمانت کی موجب یا تو تعدی ہوتی ہے اور یا عقد مگر جب عقد اور تعدی دونوں نہیں ہیں تو ضمانت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس کے برعکس حضرت علی ضمانت کے قائل ہیں کیوں کہ جب لوگوں کے اموال کی حفاظت کے لیے دھوبی اور درزی پر کپڑے کی ضمانت ڈالی جاسکتی ہے تو اجیرِ مشترک پر بھی ضمانت ڈالنا ضروری ہے۔

---

[۱] ملاحظہ ہو اصول فخرالاسلام ص ۹۲۷ ج ۳

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب اجتہادی مسائل میں صحابہ سے اختلاف کو جائز رکھتے تھے مگر غیر اجتہادی مسائل میں سراسر ان کی تقلید کرتے تھے یہی وجہ تھی کہ انھوں نے حیض کی اقل اور اکثر مدت کی تعیین میں یونس اور عثمان بن ابی عفان کے قول پر اعتماد کیا ہے کیوں کہ اس قسم کے مسائل کا تعلق سماع سے ہے اس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں، چنانچہ ایک عورت نے زید بن ارقم کے پاس آٹھ سو درہم میں کوئی چیز فروخت کی پھر قبل اس کے کہ قیمت ادا ہو، چھ سو درہم میں اس سے واپس خرید لی، حضرت عائشہؓ کو جب اس کا علم ہوا تو انھوں نے اسے مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

تمھاری خرید و فروخت کتنی بری ہے زید بن ارقم کو بتا دو کہ اگر انھوں نے توبہ نہ کی تو آں حضرتؐ کے ساتھ اس کا حج اور جہاد رائگاں ہے۔"

چنانچہ زید بن ارقم نے حضرت عائشہ کے پاس حاضر ہو کر معذرت چاہی حضرت عائشہؓ نے یہ آیت تلاوت کی

فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ۔

یعنی جس شخص کے پاس خدا کی نصیحت پہنچی اور وہ سود لینے سے باز آگیا تو جو پہلے ہو چکا وہ اس کا ہے (۲-۲۷۵)۔

پس یہاں ایک سودی بیع کے سبب حج اور جہاد کے ابطال کا فتویٰ کسی طرح سماع کے بغیر ممکن نہ تھا، کیوں کہ اس قسم کے غیر اجتہادی مسائل میں کوئی صحابی سماع کے بغیر ایسا فتویٰ نہیں دے سکتا۔

قابل غور امور اس قسم کے فروعی مسائل سے کرخی یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ جن مسائل میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو وہ محض سماع پر مبنی ہوں گے اور ایسے مواقع پر اقوال صحابہ کی تقلید واجب ہوگی کیوں کہ اس قسم کے مسائل میں صحابہ کرام بغیر سماع کے فتویٰ نہیں دے سکتے تھے، مگر جن مسائل میں اجتہاد کی گنجائش ہو ان میں صحابی کے قول سے اختلاف ہو سکتا ہے۔ چنانچہ امام صاحب بھی اس قسم کے مسائل میں صحابہ کے اقوال کی پابندی لازم نہیں سمجھتے تھے۔

مگر فخر الاسلام اور ابو الحسن کرخی کی یہ تخریجات امام صاحب کی تصریحات کے خلاف ہیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام صاحب کا مسلک سمجھنے کے لیے کیا خود ان کی تصریحات کو سامنے رکھا جائے یا ان فروعات کا اعتبار کیا جائے جو ان کے متخرجین نے کی ہیں۔

بلاشبہ اس سلسلہ میں ہم امام صاحب کی تصریحات کو معتبر سمجھتے ہیں اور جو فروعات امام صاحب کی تصریحات کے خلاف کر دی ہیں تو ان تصریحات کو ان تخریجات سے موافق کرنے کی کوشش کی جائیگی

بلکہ ہو سکتا ہے کہ نفس الامر میں ان دونوں کے مابین تعارض نہ ہو کیوں کہ تعارض کا دعویٰ ثابت کرنے سے پہلے یہ بات کرنا ضروری ہے کہ امام صاحب کو صحابی کے فتویٰ کا علم تھا، مگر اس سے روگرداں ہو کر قیاس کی طرف مائل ہوئے، نیز یہ کہ کسی دوسرے صحابی کا قول اس صحابی کے قول کا مخالف نہ ہو۔

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ابو الحسن الکرخی اور فخر الاسلام میں سے کسی نے بھی ان دونوں چیزوں میں سے کوئی چیز ثابت نہیں کی، بلا شبہ امام صاحب نے اجیر مشترک کی ضمانت (تاوان) کا فتویٰ دیا ہے مگر کیا ہم یہ دعویٰ بھی کر سکتے ہیں کہ یہ فتویٰ دیتے وقت امام صاحب کو حضرت علیؓ یا حضرت عمرؓ کے فتوے کا علم تھا؟ یا خلفائے راشدین کے عمل سے وہ واقف تھے۔

ہم یہ دعویٰ بھی نہیں کر سکتے کہ زیر بحث مسئلہ صحابہ کرام کا اجماعی مسئلہ ہے اور اس میں ان کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔

پس جب ان باتوں کا ہم دعویٰ نہیں کر سکتے تو یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب قیاس کے مقابلہ میں صحابی کے قول کو ترک کر دیتے تھے؛ جب کہ اس کے خلاف ان کی تصریحات موجود ہیں اور امام صاحبؒ کے بہت سے مستنبط مسائل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب غلام کے امان نامہ کے مسئلہ میں حضرت عمرؓ کے فتوے کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیتے ہیں اور قیاس سے اس بات کو ثابت کرنے کے بعد کہ اس کا امان نامہ غیر مقبول ہے اور ملت اسلامیہ کی مصلحت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس کا امان نامہ صحیح نہ ہو اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے کہ ایک شخص جنگ کی صبح کو قیدی بنے اور پھر مسلمان ہو کر امان نامہ صادر کر دے تو مسلمانوں پر اس کی رعایت و حفاظت ضروری ہو جائے۔

مگر جب امام صاحب کو حضرت عمرؓ کے فتوے کا علم ہوتا ہے کہ انھوں نے غلام کی امان کو نافذ کرنے کا حکم دیا تو بلا تامل اپنے قیاس یا استحسان کو چھوڑ دیتے ہیں اور حضرت عمرؓ کی اتباع کرتے ہوئے اس کے جواز کا فتویٰ دے دیتے ہیں۔

شمس الائمہ سرخسیؒ کی رائے

چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے بہت سے عقلی اور نقلی دلائل سے ثابت کیا ہے کہ ہر حالت میں قول صحابی کی اتباع واجب ہے بشرطیکہ وہ کسی نص سے معارض نہ ہو، وہ دلائل ذکر کرتے ہوئے مندرجہ ذیل آیت کریمہ پیش کرتے ہیں

السّٰبِقُونَ الْاَوَّلُونَ مِنَ الْمُهٰجِرِينَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِاِحْسَانٍ۔

یعنی جن لوگوں نے سبقت کی (یعنی سب سے پہلے ایمان لائے مہاجرین میں سے بھی اور انصار

میں سے بھی، اور جنھوں نے نیکو کاری کے ساتھ ان کی پیروی کی۔

اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرام ہی کے مہاجرین اور انصار کی تحسین فرمائی ہے اور اس کے بعد اسم موصول کے ذریعہ ان کے متبعین کی تعریف کی ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کی تحسین کا سبب اتباع صحابہ ہی ہے اور ان کی اتباع اسی وقت تحسین و مدح کا سبب بن سکتی ہے کہ کتاب و سنت سے کوئی دلیل موجود نہ ہو تو معلوم ہوا کہ کتاب و سنت سے کوئی فیصلہ نہ ملنے کی صورت میں اللہ تعالیٰ نے اتباع صحابہ کا حکم دیا ہے اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ معاملات دینیہ میں ان کے آراء و اقوال کی اتباع کی جائے، چنانچہ آں حضرتؐ نے فرمایا ہے

أَنَا أَمَانٌ لِأَصْحَابِي وَأَصْحَابِي أَمَانٌ لِأُمَّتِي

کہ میں اپنے صحابہ کے لیے امان ہوں اور میرے صحابہ باقی امت کے لیے امان ہیں۔

اس کے علاوہ چند عقلی دلائل سے بھی اتباع صحابہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے مثلاً

(۱) اس میں شک نہیں کہ آں حضرتؐ سے جو قرب صحابہ کرام کو حاصل تھا وہ دوسرے لوگوں کو حاصل نہیں ہو سکتا۔ ان کے سامنے قرآن کریم نازل ہوتا رہا۔ اور وہ اس کے اسباب نزول کو خوب جانتے تھے۔ ان میں عقل و اخلاص اور حسن فہم اس قدر تھا کہ وہ شریعت مرامی اور اس کی غایات کو بہتر طور پر سمجھتے تھے کیوں کہ وہ ان احوال و اماکن کے شناسا تھے جن میں قرآن نازل ہوا تھا۔ مزید برآں حقائق دینیہ روح دین کی جستجو اور ایمان و یقین کی تقویت میں وہ ہم سب سے بڑھ کر تھے۔

(۲) ان کے آراء و اقوال میں قریب تر احتمال یہ ہے کہ وہ سنت نبوی ہی ہوں، کیوں کہ عام طور پر وہ آں حضرتؐ کے فرمودات ہی کو بیان کرتے تھے مگر آں حضرتؐ کی طرف منسوب نہیں کرتے تھے اس لیے کہ کوئی ان سے یہ سوال نہیں کرتا تھا کہ کیا آں حضرتؐ نے یہ فرمایا ہے؟ لہٰذا اس احتمال کی موجودگی میں صحابہ کرام کے آراء، عقل و نقل سے قریب اور موافق ہونے کے باعث دوسروں کی بہ نسبت اولیٰ سمجھے جائیں گے۔

(۳) اگر صحابہ سے کوئی رائے منقول ہو جس کی بنا قیاس پر ہو اور ادھر قیاس کی رو سے ہماری رائے صحابہ سے مختلف ہو تو یہ تقاضائے احتیاط ان کی رائے پر عمل کیا جائے گا، کیونکہ آں حضرتؐ نے صحابہ کرام کو "خیر القرون" فرمایا ہے۔

بعض اوقات صحابہ کی رائے اجماع پر مبنی ہوتی ہے کیوں کہ اگر اس رائے کا کوئی مخالف ہوتا تو جو علماء آثار صحابہ کا تتبع کر چکے ہیں اسے ان کے علم میں آنا چاہیے تھا۔

اگر صحابہ کرام سے دو قول منقول ہوں تو ان دونوں کی خلاف ورزی اجماع سے خروج سمجھی جائیگی جو شاذ ہونے کی بنا پر مردود ہوگی۔

ابو الحسن الکرخیؒ کے مسلک کی بنیاد یہ چند دلائل ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اقوال صحابہ حجت ہیں اور قیاس پر مقدم، یہی امام صاحب کی رائے ہے جیساکہ ان کی تصریحات سے واضح ہو چکا ہے۔

حنفی فقہ کی مدونہ کتابوں میں کثرت سے ایسے فروعات موجود ہیں جن سے اس مسلک کی تائید ہوتی ہے مگر ابو الحسن الکرخی اس بات پر مصر ہیں کہ صحابی کا قول حجت لازمہ نہیں ہے نہ واجب التقلید ہے لہٰذا انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ اس بارے میں علّامہ کرخی کی دلیل بھی بیان کردی جائے وہ فرماتے ہیں:

"صحابہ کرام عام طور پر اجتہاد سے فتوے دیتے تھے وہ معصوم نہیں تھے۔ ایک دوسرے سے اختلاف بھی کرتے تھے، لہٰذا ان سے اجتہادی غلطی کا سرزد ہونا چنداں بعید نہیں مزید برآں صحابہ کرام از راہِ اخلاص لوگوں کو اپنے اقوال کی تقلید کی دعوت بھی نہیں دیتے تھے کیونکہ انھیں اپنے اقوال کی صحت کا یقین نہیں ہوتا تھا۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرمایا کرتے تھے: "یہ میری رائے ہے اگر غلط ہے تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے"۔ لہٰذا ہمیں بھی ان کے مسلک کی اتباع کرتے ہوئے ان کی طرح اجتہاد کرنا چاہیے نیز آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی

أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ

"یعنی میرے صحابہ ستاروں کی مانند ہیں، جس کی بھی اتباع کرلو گے راہ راست پر ہوگے"[1]

فرماکر اسی قسم کی اتباع کا حکم دیا ہے۔

خلاصۂ بحث حاصل بحث یہ کہ امام صاحبؒ اقوال صحابہ کے متبع تھے لیکن بعض اصحاب تخریج نے چند فروعی مسائل کی بناء پر یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ امام صاحب رائے کو قول صحابی پر ترجیح دیتے تھے، مگر یہ ایک طرف تو خود امام صاحب کی تصریحات کے خلاف ہے اور دوسرے امام صاحب کا ورع و تقویٰ نیز ان کے دل میں جو سلف صالحین کی عزت و تکریم تھی اس کے بھی خلاف ہے مزید برآں بعض فروعی مسائل سے بھی امام صاحب کی تصریحات کی تائید ہوتی ہے۔

ہاں یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ امام صاحب تابعین کے فتاویٰ کو واجب الاتباع تصوّر نہیں کرتے تھے اور نہ ان کی پیروی کو لازم خیال کرتے تھے۔

---

[1] یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ (رئیس احمد جعفری)

الاجماع

کیا اجماع کی حجیّت پر علماء کا اتفاق ہے؟

اجماع کی تعریف کیا ہے؟

جو علماء "اجماع" کو فقہ اسلامی میں ایک اصل کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اجماع کی تعریف یہ ہے:

"کسی عہد میں احکام اسلامی میں سے کسی حکم پر مجتہدین ملت اسلامی متفق ہو جائیں۔"

اجماع کی یہ تعریف سب سے زیادہ صحیح ہے جسے علمائے اصول کی بہت بڑی جماعت نے پسند کیا ہے۔ امام شافعیؒ نے بھی "الرسالہ" میں یہی تعریف بیان کی ہے، اور امام شافعی ہی وہ شخص ہیں جنھوں نے سب سے پہلے اس موضوع پر قلم اٹھایا اور اجماع کی حقیقت اس کی حجیت اور فقہ اسلامی میں اس کے معتبر ہونے پر بحث کی ہے۔

کیا امام ابو حنیفہ کے نزدیک اجماع حجت ہے اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا امام صاحب بھی اجماع کو اصل فقہی کی حیثیت سے تسلیم کرتے تھے؟ اور اسے اپنے اجتہاد کا منتہیٰ قرار دیتے تھے؟

علمائے حنفیہ نے اس کا جواب اثبات میں دیا ہے اور اس پر بہت سی تفریعات قائم کی ہیں۔ علمائے حنفیہ نے بیان کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب ہر قسم کے اجماع کو حجت مانتے تھے، وہ جس طرح اجماع قولی کو حجت مانتے تھے، اسی طرح اجماع سکوتی کی حجیّت

کے بھی قائل تھے۔

بلکہ علمائے حنفیہ تو اسے بھی اجماع کے خلاف تصور کرتے تھے کہ کسی ایک مسئلہ میں علماء کے دو قول ہوں اور کسی دور میں بھی کسی اہل علم نے ان سے اختلاف نہ کیا ہو اس کے بعد ایک شخص آئے اور ایک تیسرا مسلک اختیار کرے جو پہلے دونوں مسلکوں سے کسی طور پہ بھی یگانگت نہ رکھتا ہو۔

علمائے احناف کا کہنا ہے کہ امام صاحب سے فروع ماثورہ اور ان کے اصحاب کے اقوال سے یہی مستنبط ہوتا ہے کہ وہ اجماع کو حجت مانتے تھے مگر جب ہم اس سلسلہ میں امام کے سوانح نگاروں کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ آیا کتاب وسنت کے بعد واقعی امام صاحب اجماع کو بھی حجت مانتے تھے اور آراء صحابہ اور قیاس پر اسے مقدم رکھتے تھے تو سوا ان دو عبارتوں کے جو "اصول ابی حنیفہؒ" کے تحت بیان ہو چکی ہیں، کوئی تیسری دلیل نظر نہیں آتی۔

(۱) پہلی عبارت "مناقب مکی" کی ہے کہ

"جو مسائل کوفہ میں متفق علیہ چلے آتے تھے امام صاحب سختی سے ان کے پابند تھے"[1]

(۲) سہل بن فراحم کہتے ہیں:

"امام صاحب ثقہ اور معتمد علیہ بات کو قبول فرماتے اور قباحت سے گریزاں رہتے، لوگوں کے معاملات پر غور و فکر کرتے اور یہ دیکھتے کہ ان کے امور کی استقامت اور فلاح کس چیز میں ہے"[2]

امام صاحبؒ کے معاصرین سے صرف یہ روایتیں منقول ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنے استنباط میں فقہائے کوفہ کے اجماع کی پیروی کرتے تھے اور عدم نص کی صورت میں تعامل اہل کوفہ کے مطابق فتویٰ دیتے تھے، جس سے بلاشبہ یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ جب امام صاحبؒ فقہائے کوفہ کے اجماع کے پابند تھے تو علمائے امت کے اجماع کو لازمی طور پر تسلیم کرتے ہوں گے۔

---

[1] المناقب ص۸۹ ج ۱۔

[2] المناقب ص۸۲ ج ۱۔

حجیت اجماع کے دلائل تتبع سے ظاہر ہوتا ہے کہ فقہاء کے نزدیک حجیت اجماع کے تین تدریجی دلائل ہیں جنھیں ہم بالترتیب پیش کرتے ہیں :

عہد حضرت عمرؓ کا اجماع (۱) ـــــ بلا شبہ صحابہ کرام جو مسائل ان کے سامنے پیش ہوتے ان میں اجتہاد سے کام لیتے تھے چنانچہ حضرت عمرؓ کی عادت تھی کہ حکومت کے عمومی سیاسی مسائل میں لوگوں کو صلاح و مشورے کے لیے جمع کرتے اور ان سے تبادلہ خیالات کے بعد جماعت کے فیصلہ پر عمل کرتے تھے۔

چنانچہ جب سواد عراق کی زمین کا مسئلہ سامنے آیا کہ اسے غازیوں کے مابین تقسیم کر دیا جائے یا حکومت کی حفاظت میں رکھا جائے تاکہ اس آمدنی سے سرحدات کی حفاظت ہو سکے اور فوج کو تنخواہیں اور دیگر واجبات ادا کیے جا سکیں تو متواتر دو دن کی بحث و تمحیص کے بعد اس پر سب نے اتفاق کر لیا کہ یہ زمین حکومت کے قبضہ میں رہے اور اسے تقسیم نہ کیا جائے گا یہ ایک اجماعی مسئلہ تھا جس کی مخالفت کسی کے لیے بھی روا نہیں۔

علماء پابند اجتہاد تھے (۲) ـــــ عصر اجتہاد میں ہر مجتہد کی یہ کوشش ہوتی تھی کہ اپنے شہر کے فقہاء کی مخالفت نہ کرے تاکہ اسے کسی مسئلہ میں منفرد نہ سمجھا جائے چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اپنے پیشرو فقہائے کوفہ کے اجماع کے سختی سے پابند رہتے تھے۔ اور امام مالکؒ تو اہل مدینہ کے اجماع کو اخبار آحاد پر بھی مقدم رکھتے تھے، اس طرح حجیت اجماع کے نظریہ نے تدریجاً یہ حیثیت اختیار کر لی کہ اس کی مخالفت کی گنجایش ہی باقی نہیں رہ گئی۔

اجماع کی تائید میں آثار نبوی (۳) ـــــ بعض آثار سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ اجماع حجت ہے مثلاً آں حضرتؐ نے فرمایا :

۱ - لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ عَلٰی ضَلَالَۃٍ۔	یعنی میری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہوگی۔
۲ - مَا رَاٰہُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَھُوَ عِنْدَ اللّٰہِ حَسَنٌ۔	یعنی جو بات مسلمانوں کی رائے میں مستحسن ہو وہ عند اللہ بھی مستحسن ہے۔

۳ - امام شافعیؒ حضرت عمرؓ بن خطاب سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:

اَلَا مَنْ سَرَّہٗ بُحْبُحَۃُ الْجَنَّۃِ فَلْیَلْزَمِ الْجَمَاعَۃَ فَاِنَّ الشَّیْطَانَ مَعَ الْمُنْفَرِدِ وَھُوَ مِنَ الْاِثْنَیْنِ اَبْعَدُ	یعنی جسے جنت میں جانا منظور ہو وہ جماعت کے ساتھ رہے جو تنہا ہو اس کے ساتھ شیطان ہوتا ہے لیکن وہ دو سے دور بھاگتا ہے۔

اجماع کے تعین پر اختلاف

بہر حال عصرِ اجتہاد میں اجماع کا حجت ہونا انہی دلائل پر مبنی تھا نیز ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں اجماع کے معنی متعین نہیں تھے، اس لیے اکثر مسائل سے متعلق انعقادِ اجماع کے بارے میں علماء کے مابین اختلاف پایا جاتا تھا، ان میں بعض اجماع کا دعویٰ کرتے تھے اور بعض انکار۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں امام ابو یوسف اپنی کتاب "الرد علی السیر الاوزاعی" میں "اجماع ائمہ" کے مفہوم پر مناقشہ کرتے ہیں اور جب امام اوزاعی براذین (خچر) کے حصہ سے انکار کرتے ہوئے گھوڑے کو دو حصّے دیتے ہیں اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "ولید بن یزید کے بعد فتن کے ظہور تک ائمۂ سلف گھوڑے کے دو حصّے رکھتے تھے" تو امام ابو یوسف اس پر برہم ہوتے ہیں اور اس کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "مَیں یہ سمجھتا تھا کہ ہر شخص اس بات کو جانتا ہے کہ گھوڑے اور براذین (خچر) کے مابین حصّے کے بارے میں کچھ بھی فرق نہیں ہے اور لغتِ عرب کے اعتبار سے اس میں اختلاف نہیں ہے کہ براذین کا شمار بھی گھوڑوں میں ہے ..... جنگ کے معاملہ میں جہاں تک ہمارے معلومات کا تعلق ہے کہیں گے کہ قوّت و جُودت اور سوار کی اطاعت کے لحاظ سے گھوڑوں کی بہ نسبت براذین زیادہ موزوں ہیں۔ اب اوزاعی کا یہ کہنا کہ ائمہ سلف کا یہی مسلک تھا تو یہ دعویٰ صحیح نہیں، کیوں کہ یہ صرف علمائے حجاز اور بعض اہلِ شام کی رائے ہے جو وضو اور تشہد تک کے مسائل تک سے نابلد ہیں اور "اصول فقہ" سے بے بہرہ۔"[1]

ان تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام اوزاعی اجماع سے احتجاج کرتے ہیں، مگر امام ابو یوسفؒ انعقادِ اجماع سے انکار کرتے ہیں اور کہہ دیتے ہیں کہ یہ علمائے حجاز اور بعض شامیوں کا مسلک ہے جو علماء کے زمرہ میں شمار ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔

امام ابو یوسف یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ "اجماعِ ائمہ" حجت ہے، مگر جن مسائل میں

---

[1] کتاب الرد علی السیر الاوزاعی ص۲۱ طبع مصر

امام اوزاعی اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں ان میں اجماع کے منعقد ہونے سے انکار کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ اور اجماعی مسائل

اس کے بعد امام شافعیؒ کو لیجیے: وہ جب اپنے مناظرین سے مجادلہ کرتے ہیں اور ان کے سامنے اجماع سے دلیل پیش کی جاتی ہے تو وہ ان مسائل میں انعقاد اجماع کا انکار کر دیتے ہیں اور مناظرانہ جوش میں اصول دین اور تعداد رکعات وغیرہ کے سوا دوسرے مسائل میں اجماع کا وجود تسلیم ہی نہیں کرتے[1]۔

ان تصریحات سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ "دورِ اجتہاد" میں کس طرح علماء اجماع کا انکار کرتے تھے اگرچہ اس کے حجت ہونے سے کسی کو انکار نہ تھا۔

غالباً امام شافعیؒ وہ شخص ہیں جنھوں نے الرسالہ میں سب سے پہلے اجماع کی تعریف کی، جیسے ہم بیان کر چکے ہیں۔

علمائے حنفیہ اور مسئلہ اجماع

علمائے احناف نے اجماع کو حجت مانا ہے اور کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین اجماع کو حجت مانتے تھے اور اجماع قولی ہو یا سکوتی اسے بلا تفریق حجت تسلیم کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی مسلک ہمارے مشائخ کا ہے۔

اجماع سکوتی کی تعریف

علمائے احناف کے نزدیک اجماع سکوتی ایک رخصت کی حیثیت رکھتا ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ اہل حل وعقد یا اجتہاد میں سے کوئی شخص کسی مسئلہ میں استقرار مذاہب سے قبل ایک فتویٰ دیتا ہے اور اس فتویٰ کی شہرت کے باوجود کوئی شخص اس کی مخالفت کا اظہار نہیں کرتا، اور تاویل کی مدت بھی گزر جاتی ہے۔

اجماع سکوتی عملی مسائل میں بھی ہوتا ہے، مثلاً اہل اجماع میں سے ایک شخص ایک عمل کرتا ہے اور اس زمانہ کے اہل علم اس عمل سے باخبر ہونے کے باوجود انکار نہیں کرتے اس طرح "تاویل و تفسیر" کی مدت گزر جاتی ہے اور کسی طرف سے اس کی مخالفت نہیں کی جاتی[2]۔

---

[1] کتاب جامع العلم، ج ۲، ص ۱۵۱

[2] ملاحظہ ہو کشف الاسرار۔

اجماع سکوتی کی اس تصویر سے واضح ہوتا ہے کہ اس کے منعقد ہونے کے لیے دو باتوں کا ہونا لازمی ہے:

(باقی ص ۵۱۴ پر)

اس طرح علمائے حنفیہ "اجماع سکوتی" کو حجت قرار دیتے ہیں گو اس اجماع کی بنیاد کسی فعل پر کیوں نہ ہو یعنی اس اجماع کے لیے قول کا ہونا لازم نہیں ہے، چنانچہ علامہ بزدوی اس کی حجیت پر استدلال کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"جمیع اہل علم سے کسی مسئلے پر قولاً اظہار اتفاق کرنا تو عادۃً متعذر ہے بلکہ عادۃً"

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

ایک یہ کہ جس مسئلہ پر سکوت حاصل ہوا ہے اس میں مذاہب کا اختلاف نہ ہو ورنہ اجماع نہیں ہوگا بلکہ سکوت اس بات کی دلیل ہوگا کہ پہلے کافی اختلاف ہو چکا ہے اب کسی نئے بیان کی ضرورت نہیں ہے۔

دوم یہ کہ تاویل و تفسیر اور توجیہ قول کا زمانہ گزر جائے اور کسی نے اعتراض یا مخالفت کا اظہار نہ کیا ہو۔

مزید برآں اس امر پر بھی توجہ ضروری ہے کہ اجماع سکوتی کے بہت سے علماء قائل نہیں ہیں۔ چنانچہ امام شافعی اسے تسلیم نہیں کرتے تھے اور وہ اجماع کی تفسیر کچھ اس قسم کی بیان کیا کرتے تھے، جس کے تحت اجماع سکوتی نہیں آتا، چنانچہ "الرسالہ" میں لکھتے ہیں:

"میں یا اہل علم میں سے کوئی دوسرا شخص جب کسی مسئلہ کے اجماعی ہونے کا حکم لگاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جن اہل علم سے ہم ملے وہ یوں ہی کہتے تھے اور اپنے سے سابق لوگوں سے بھی اسی طرح نقل کرتے تھے جیسے ظہر کی چار رکعت اور تحریم خمر"

اور اس مسلک کے لیے یہ دلیل بن سکتی ہے کہ ساکت کی طرف قول کی نسبت نہیں ہو سکتی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ سکوت از راہ موافقت ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں عدم تحقیق کی بنا پر سکوت اختیار کیا ہو یا اجتہاد تو کیا ہو مگر کسی فیصلہ تک نہ پہنچا ہو اور یہ بھی عین ممکن ہے کہ اس کا مخالف ہو لیکن مزید غور و فکر کے لیے اس کا اظہار نہ کرتا ہو یا مخالفت کے لیے مناسب وقت کا منتظر ہو یا اس کا اعتقاد یہ ہو کہ اس کا قائل مجتہد ہے اور مجتہد کی تغلیط جائز نہیں ہے کیونکہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یا از راہ خوف خاموشی اختیار کی ہو، لہٰذا ان احتمالات کی موجودگی میں اہل علم کا سکوت اجماع کی دلیل نہیں بن سکتا۔

اجماع سکوتی کو اہل ظاہر، بعض احناف اور معتزلہ میں سے جبائی غیر معتبر مانتے ہیں مگر اکثر حنفیہ جیسا کہ متن میں بیان ہوا ہے اس کی حجیت کے قائل ہیں۔ بعض علماء یہ بھی کہتے ہیں کہ سکوت حجت تو ہے مگر اجماع نہیں ہے اور بعض کی رائے یہ ہے کہ اگر حاکم کا فتویٰ ہو تو اہل علم کا سکوت حجت نہیں ہوگا اور

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہوتا یہ ہے کہ کبار اہل علم فتویٰ دیتے جاتے ہیں اور دوسرے اہل علم اسے تسلیم کرتے جاتے ہیں . . . . اور کسی مسئلے کے سامنے آنے کے بعد اگر کوئی شخص سکوت اختیار کرتا ہے تو سکوت ہمارے نزدیک تسلیم کا قائم مقام ہے، کیوں کہ ایسے موقع پر اختلاف کے باوجود سکوت اختیار کرنا شرعاً حرام ہے۔"

اجماع سکوتی اور اختلاف صحابہ اجماع سکوتی کے حجت مان لینے سے یہ امر بھی متفرع ہوتا ہے کہ جب صحابہ کرام یا ان کے بعد اہل علم کسی مسئلے میں دو یا تین متعین اقوال میں اختلاف کریں تو یہ اس بات پر اجماع ہوگا کہ اس مسئلے میں ان اقوال کے سوا کوئی اور قول نہیں ہے اور ان اقوال سے خروج باطل ہے لہٰذا اس مسئلے میں کوئی نیا فتویٰ دینا جائز نہیں، چنانچہ اس بارے میں صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں کہ

"جمہور اہل علم کا یہی مسلک ہے۔"

کسی مسئلہ میں اگر صحابہ کرام کا اختلاف ہو تو ان کے اقوال کی مخالفت جائز نہیں بلکہ مجتہد پر لازم ہے کہ انہی اقوال میں سے کسی ایک قول کو اختیار کرے جو اس کے قیاس سے مطابقت رکھتا ہو اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے عین مطابق ہے جیسا کہ ہم امام صاحب کے اصول اجتہاد کی بحث میں بیان کر چکے ہیں، اس عبارت کو یہاں پھر نقل کر دینا ضروری سمجھتے ہیں، امام صاحب اپنے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"سب سے پہلے کتاب اللہ سے اخذ کروں گا جو حکم کتاب اللہ میں نہیں ملے گا

(گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ)

اگر کسی فقیہ کے فتوے پر خاموش رہیں تو وہ حجت سمجھا جائے گا۔

جو لوگ سکوت کو بہ شرائط اجماع مانتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ احتمالات غیر ظاہر ہیں اور ظاہر یہ ہے کہ بیان کے موقع پر سکوت بمنزلہ بیان ہوتا ہے۔ جب کوئی رائے مشہور ہو جائے اور اس کی مخالفت نہ ہو تو یہ موافقت کی دلیل سمجھی جائے گی، کیونکہ مخالفت کی صورت میں خاموشی نہیں اختیار کی جاتی لہٰذا مخالفت کے احتمالات غیر ظاہر ہیں اور ناشی بلا دلیل کا حکم رکھتے ہیں، کیونکہ استدلال تو اس احتمال سے ظاہر ہوتا ہے جو کسی دلیل پر مبنی ہو اور یہاں علامات و قرائن سے موافقت ظاہر ہوتی ہے نہ کہ مخالفت لہٰذا سکوت کو موافقت پر محمول کیا جائے گا۔

اسے سنت سے تلاش کروں گا پھر اگر کتاب و سنت دونوں میں وہ حکم نہیں ملے گا تو اقوال صحابہ سے اخذ کروں گا اور ان کے مابین اختلاف کی صورت میں کسی ایک کے قول کو اختیار کروں گا اور ان کے اقوال کی موجودگی میں کسی اور کے قول سے استناد نہیں کروں گا پھر جب ابراہیم، شعبی، الحسن، ابن سیرین، سعید بن مسیب جیسے مجتہدین تک معاملہ پہنچے گا تو جیسے وہ اجتہاد کرتے ہیں میں بھی اجتہاد سے کام لوں گا۔"

دو اہم وضاحتیں اس تصریح سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں:
اول یہ کہ اگر کسی مسئلے میں صحابہ کرام سے ایک قول منقول ہوتا تو امام صاحب اس کی تقلید کرتے اور اگر ان سے متعدد اقوال مروی ہوتے تو ان میں سے جس قول کو اپنے مسلک اجتہاد اور قیاس سے ہم آہنگ پاتے اختیار کر لیتے تھے۔

اس تصریح سے دوسری بات یہ واضح ہوتی ہے کہ تابعین کے معاملہ میں امام صاحبؒ اس قسم کی پابندی کے قائل نہیں تھے بلکہ خود بھی ان کی طرح اجتہاد کرتے تھے۔ جب تابعین کے جملہ یا بعض اقوال کے خلاف ان کے سامنے صحیح قیاس کی شکل آجاتی تو اس کے مطابق مسلک اختیار کر لیتے اور اجتہادی مسائل میں تابعین کو اپنے سے بالا خیال نہیں کرتے تھے۔

تابعین کے خیال کی پابندی لازمی نہیں اس جگہ ہم دو امور کی طرف اشارہ ضروری سمجھتے ہیں:

(۱) ——— اب یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا واقعی امام صاحب صحابہ کرام کے بعد اختلاف کی صورت میں ان کے اقوال سے خروج نہیں کرتے اور ان اقوال کو اجماع سمجھ کر ان کے پابند رہتے تھے؟ یا اس قسم کی پابندی ضروری نہیں سمجھتے تھے؟ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ مندرجہ بالا عبارت سے صراحتاً یا کم از کم اشارۃً یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ تابعین کے قول کے پابند نہیں تھے بلکہ ان کی طرح اجتہاد سے کام لیتے تھے جب تابعین کے متعلق ان کی یہ روش تھی تو تبع تابعین کے ساتھ اور زیادہ ہی تھی۔ ان کا اتفاق بذات خود حجت بھی نہیں ہے اور ان کے طرز فکر کو مشاہدہ رسولؐ سے تعلق نہیں چہ جائیکہ ان کے اقوال سے تجاوز کو تجاوز عن السنت کی حیثیت دی جائے خواہ ان میں باہم اختلاف ہی کیوں نہ ہو۔

اقوال مختلفہ کی صورت میں ائمہ کا مسلک: دراصل اقوال مختلفہ کی پابندی کے بارے میں

حنفی اور غیر حنفی ائمہ مجتہدین کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض علماء بہرصورت تقلید کے قائل ہیں اور بعض مطلقاً تقلید کو ناجائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کا اختلاف ہی اس امر کی دلیل ہے کہ پیش آمدہ مسائل میں اختلاف کی گنجائش ہو سکتی ہے اور ہر شخص اپنے اجتہاد کے مطابق فتویٰ دے سکتا ہے۔ لہٰذا اگر ان میں باہم اختلاف ہو سکتا ہے تو ان کے اقوال سے خروج بھی جائز ہونا چاہیے۔

بعض اہل اصول اس بارے میں تفصیل و توضیح سے کام لیتے ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ اگر قول حادث ان کے متفق علیہ قول کے خلاف ہو تو بلاشبہ مردود ہو گا، مثلاً بہنوں اور بھائیوں کے ساتھ دادا کی میراث کے بارے میں صحابہ کرام باہم مختلف تھے اس بات پر تو سب متفق تھے کہ حقیقی اور علاتی بہنوں بھائیوں کے ساتھ دادا مستحق وراثت ہے، اختلاف جو کچھ ہے وہ یہ ہے کہ بعض دادا کی موجودگی میں بہن اور بھائی کو محروم قرار دیتے ہیں اور بعض محروم نہیں کرتے، اس کے بعد اگر کوئی مجتہد اٹھے اور ان کے ساتھ دادا کو محروم قرار دے تو یہ اجماع کے خلاف ہو گا کیوں کہ وہ دادا کے مستحق ہونے پر متفق تھے اس لیے اس کے عدم استحقاق کا فتویٰ اجماع قولی کے خلاف سمجھا جائے گا اور قابل قبول نہیں ہو گا۔

لیکن اگر قول حادث ان کے متفق علیہ فیصلے سے کلیۃً مناقض نہیں ہے بلکہ بعض وجوہ سے متفق اور بعض اعتبارات سے مختلف ہے جیسا کہ صحابہ کرام میں باہم اختلاف تھا کہ آیا والدین اور میاں بیوی میں سے کسی ایک میں وراثت منحصر ہو سکتی ہے یا نہیں؟

بعض صحابہ یہ فتویٰ دیتے کہ اس صورت میں کل ترکہ میں سے ماں ثلث حصہ لے گی اور بعض زوجین میں سے کسی ایک کا حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ میں سے تہائی کے قائل تھے۔ اس کے بعد اگر ایک مجتہد یہ فتویٰ دے دیتا ہے کہ اگر ورثا میں ماں اور بیوی اور باپ ہو تو اس صورت میں ماں کو کل ترکہ سے ثلث دیا جائے گا، اور اگر ماں، خاوند اور باپ وارث ہوں تو اس صورت میں باقی ماندہ مال سے ماں کو ایک تہائی ملے گا تو اس قسم کے فتوے کو شاذ نہیں کہا جائے گا اور نہ اجماع سے خارج سمجھا جائے گا، چنانچہ بعض علماء نے کہا ہے:

"مجتہد کو چاہیے کہ صحابہ کے اختلاف کا پابند رہے تاکہ ان کے اقوال سے خروج لازم نہ آئے، مگر صحابہ کے علاوہ دوسروں ——— تابعین اور تبع تابعین ——— کے اختلاف کے ساتھ تقلید ضروری نہیں ہے۔"

امام صاحبؒ کے کلام سے بھی یہی مفہوم مترشح ہوتا ہے، جیسا کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں۔

امام صاحبؒ کا مسلک کیا تھا؟

اقوالِ صحابہ کے ساتھ تقلید کی صورت میں امام صاحبؒ ان کے اقوال سے خروج نہیں کرتے تھے بلکہ جو قول اپنے قیاس سے ہم آہنگ پاتے اسے اختیار کر لیتے تھے، یہ تقلید اور اختیار اس بنا پر نہ ہوتا تھا کہ ان اقوال کو اجماع کی حیثیت دیتے تھے، بلکہ وہ حتی الامکان ماثور کو ترک کرنا پسند نہیں فرماتے تھے اور سلفِ صالح کی اتباع کو چھوڑنا انھیں گوارا نہ تھا وہ سمجھتے تھے آں حضرتؐ کی صحبت کی برکت سے یہ لوگ علم و فقہ احکامِ دین کی فہم اور اس کے مرامی کی معرفت میں دوسروں پر فوقیت اور عزت رکھتے ہیں۔ مروی ہے کہ امام صاحب فرمایا کرتے تھے:

"صحابی کا ایک ساعت آں حضرتؐ کی مجلس میں بیٹھنا کئی سال کے تحصیلِ علم سے بہتر ہے، پھر صحابہ کرام ہی کی وہ ذات ہے، جس نے اماکنِ تنزیل کا مشاہدہ کیا اور حوادث اسبابِ نزول کا معاینہ کیا۔"

لہٰذا صحابہ کرام کے شرفِ صحبت کی بنا پر ان کے اقوال کے ساتھ تقلید اور ان کے اقوال کو اجماعی حیثیت دے کر ان سے عدمِ خروج میں فرق پایا جاتا ہے، کیوں کہ پہلی صورت میں اجتہادِ صحابہ کی تقدیس اور اسے سنت سے قریب تر سمجھنے اور بحیثیت مجموعی ان کے اقوال سے خروج کو طریقِ سلف سے گریز اور ان کے اتباع کے منافی تصور کرنے کی بنا پر خروج نہیں کرتے تھے اور حدِ اعتدال سے تجاوز کرنے کے لیے طریقِ سنت کو باعثِ امن خیال کرتے تھے، مگر دوسری صورت میں خروج اس لیے ممتنع ہے کہ ان کے اقوال درجۂ اجماع کی حیثیت رکھتے ہیں اور حدیث:

لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ عَلٰی ضَلَالَۃٍ ۔ کہ میری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہو سکتی۔

عموم کے تحت ہے اور اس کا حجت ہونا صحابۂ کرام کے مقامِ فضیلت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اجماع ہونے کی حیثیت سے ہے اور ہم قبل ازیں امام صاحب سے نقل کر چکے ہیں کہ وہ صحابۂ کرام کے اجتہاد کی موجودگی میں محض ان کے فضلِ صحبت کی وجہ، اجتہاد کی جرأت نہیں کرتے اور تابعین کو چونکہ وہ فضیلت حاصل نہیں ہے، اس لیے برملا کہہ دیتے تھے کہ وہ بھی آدمی تھے اور ہم بھی آدمی ہیں، جب وہ اجتہاد کرتے تھے ہم کیوں نہ کریں!

کن لوگوں سے اجماع منعقد ہوتا ہے؟

حنفی علمائے اصول نے امام صاحبؒ اور ان کے اصحاب سے اجماع کے بارے میں کچھ تفصیلات نقل کی ہیں جنھیں ہم یہاں نقل کیے دیتے ہیں:

(۱) ـــــ اجماع کی اہلیت پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اہل فسق و فجور اور اہل بدعت ہوں، ان علماء کے زمرہ میں داخل ہونے کے اہل نہیں ہیں جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے کیونکہ اجماع سے اخذ کرنا مجتہدین کی عزت و تکریم کا اعتراف کرنے کے مترادف ہے اور آیت کریمہ

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ۔

کے بموجب ان کے خیر اور بہتر ہونے کا حکم لگاتا ہے اور یہ لوگ تکریم و خیر کے مستحق نہیں ہو سکتے، نیز اہل بدعت ـــــ خوارج و روافض وغیرہم ـــــ کے اندر اپنے مسلک کے لیے تعصب کوٹ کوٹ کر بھرا ہوتا ہے اور جماعت اسلامیہ ـــــ اہل سنت کے آراء کو یہ لوگ چنداں وقعت نہیں دیتے، لہٰذا اگر یہ امت مسلمہ کے نظریات سے اختلاف بھی کریں تو ان کا اختلاف قابل اعتبار نہیں ہوگا، اور علمائے حنفیہ کے نزدیک خوارج و روافض اور بعض اہل فسق کی مخالفت کے باوجود اجماع کو حجت سمجھا جائے گا۔

(۲) ـــــ کیا مجتہدین کا اہل اجتہاد سے ہونا بھی شرط ہے یا نہیں؟ اس بارے میں علمائے حنفیہ یہ لکھتے ہیں کہ شریعت کے امہات یعنی امور عامہ ـــــ جیسے پانچ وقت کی نماز اور قرآن کا نقل ہو کر ہم تک پہنچنا ـــــ جن پر نظر و اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے ایسے مسائل میں اجماع کے لیے مجتہد ہونا شرط نہیں ہے، مگر وہ مسائل جو کلیۃً اجتہاد پر مبنی ہیں، ان میں مجتہدین کا متفق ہونا شرط ہے اور اس قسم کے مسائل میں اگر بعض عامی علماء مخالفت بھی کریں تو وہ قابل التفات نہیں ہوگا اور اس اختلاف کے باوجود اجماع منعقد ہو جائے گا۔

اجماع کے شرائط

جس طرح علمائے احناف ان لوگوں سے متعلق تفصیلات کو اپنے ائمہ کی طرف منسوب کرتے ہیں جن سے اجماع منعقد ہو سکتا ہے، اسی طرح شرائط کے بارے میں بھی کچھ تفصیلات ایسی ہیں جنھیں اپنی جانب منسوب کرتے ہیں:

(۱) ـــــ احناف کے ہاں انعقاد اجماع کے لیے انقراض عصر شرط نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اسے شرط مانتے ہیں۔[1]

---

[1] مگر صحیح یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی انقراض عصر شرط نہیں ہے، کیونکہ "الرسالہ" میں اس قسم کی شرط مذکور نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف مواد ملتا ہے۔

(۲) ——— کیا کسی ایسے اجتہادی مسئلے میں اجماع ہو سکتا ہے جس میں اسلاف مختلف ہوں؟
اس بارے میں امام صاحب اور ان کے اصحاب کے مابین اختلاف ہے۔
چنانچہ امام محمدؒ اس قسم کی کوئی شرط نہیں لگاتے۔ لہٰذا ان کے نزدیک جس اجتہادی مسئلے میں صحابۂ کرام مختلف ہوں اور اس پر اجماع ہو جائے تو وہ حجت ملزمہ ہوگا اور کسی کے لیے اس کی مخالفت جائز نہیں ہے خواہ وہ مخالفت سلف صالح ——— صحابہ کرامؓ ——— کی آراء پر ہی کیوں نہ مبنی ہو، مگر الکرخیؒ امام صاحب سے نقل کرتے ہیں کہ اجماع اس صورت میں حجت ہوگا جبکہ وہ امر مجمع علیہ صحابہ کرام کے مابین محل اختلاف نہ ہو، لہٰذا جس مسئلے میں صحابہ کرام مختلف ہوں گے اس پر بعد میں اجماع بھی ہو جائے تو حجت نہیں ہوگا کیوں کہ جو شخص بھی کسی صحابی کے قول کی اتباع کرے گا اسے آثار سلف کا متبع کہا جائے گا اور وہ مبتدع نہیں ہو سکتا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے مابین اختلاف

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے مابین در اصل یہ اختلاف ایک فروعی مسئلے سے ماخوذ ہے؛
جس میں شاگرد نے اپنے استاذ کی مخالفت کی ہے وہ مسئلہ "امہات اولاد" کی فروخت کا ہے۔[1]
صحابہ کرام اس مسئلے میں مختلف تھے اکثر صحابہ اس کی ممانعت کا فتویٰ دیتے تھے، بلکہ حضرت عمرؓ نے تو یہاں تک فرما دیا:

"تم انھیں کیسے فروخت کر سکتے ہو جب کہ تمھارے خون اور گوشت ان کے خون اور گوشت سے خلط ملط ہو چکے ہیں۔"

حضرت جابرؓ اور حضرت علیؓ اور کچھ دوسرے صحابہ کرام ان کی فروخت جائز سمجھتے تھے، چنانچہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں:

"اس سے قبل تو میں حضرت عمرؓ کے ساتھ متفق تھا کہ "امہات اولاد" کو فروخت نہ کیا جائے، مگر اب میری رائے یہ ہے کہ ان کی فروخت جائز ہے۔"

---

[1] جس لونڈی سے اس کا مالک جماع کرے اور وہ حاملہ ہو جائے تو بچہ کی پیدائش کے بعد اسے اُم ولد کہا جائے گا وہ بچہ مالک کی طرف منسوب ہوگا، ایسی لونڈیوں کو "امہات الاولاد" کہا جاتا ہے۔

حضرت جابرؓ فرماتے ہیں:

"آں حضرت کی زندگی میں ہم "امہات اولاد" کو فروخت کرتے رہتے تھے[۵]"

چنانچہ علماء بیان کرتے ہیں کہ صحابہ کرام کے دور میں تو بے شک یہ مسئلہ مختلف فیہ تھا؛ مگر تابعین کے زمانہ میں اس پر اجماع ہو گیا تھا کہ ان کی بیع جائز نہیں ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا تابعین کا اجماع حجت ہو گا؟ کیا اس مسئلے کو متفق علیہ اور غیر اختلافی مسئلہ قرار دیا جائے گا؟

اگر یہ صحیح ہے تو اب کوئی قاضی بھی اس کا مجاز نہیں ہے کہ ان کی بیع کی صحت کا فیصلہ صادر کرے، کیونکہ وہ فیصلہ اجماع کے خلاف ہو گا جو کسی صورت میں صحیح نہیں ہو سکتا اور بصورت دیگر اگر تابعین کا اتفاق اجماع نہیں ہے تو قاضی ان کی بیع کے صحیح ہونے کا فیصلہ صادر کر سکتا ہے؛ کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اور صحابہ کرام کے مابین اس میں اختلاف موجود ہے لہٰذا صحت بیع کا فیصلہ نافذ ہو گا؛ کیونکہ یہ اقوال صحابہ کے خلاف نہیں ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ امام صاحب اور ان کے اصحاب سے اس مسئلہ میں کیا کچھ مروی ہے؟

امام محمدؒ کی رائے

امام محمدؒ کہتے ہیں کہ یہ بیع باطل ہے لہٰذا اگر کوئی قاضی اس کی صحت کا فیصلہ کرے گا تو وہ فیصلہ باطل اور غیر نافذ سمجھا جائے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام محمدؒ تابعین کے اجماع کو حجت مانتے ہیں خواہ اس میں صحابہ کرام مختلف ہی کیوں نہ ہوں، کیوں کہ بعد کا اجماع اختلاف سابق کے لیے ناسخ قرار پائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کی رائے

امام صاحب سے اس مسئلے میں دو قول مروی ہیں:

ایک قول تو امام محمدؒ کے موافق ہے یعنی یہ کہ "امہات اولاد" کی صحت بیع کے بارے میں قاضی کی قضا باطل اور غیر نافذ ہو گی۔

اور دوسری روایت ابو الحسن الکرخیؒ کی ہے کہ وہ قضا نافذ ہو گی۔

اس روایت کی رو سے امام محمدؒ اور ان کے شیخ کی رائے میں اختلاف ہو گا، مگر یہیں بھی ایک تیسری روایت بھی ہے، جو صاحب جامع الفصولین نے بیان کی ہے کہ قضا نافذ ہو گی، بشرطیکہ ایک اور قاضی اس سے اتفاق کرے اور اس کی صحت کا فتویٰ صادر کر دے۔

---

۵ ملاحظہ ہو کشف الاسرار ص ۹۶۸ ج ۳

بلاشبہ بیع کی عدم صحت کی روایت کے پیش نظر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب کی رائے میں تابعین کا اجماع حجت ہوگا، گو سلف صالح صحابہ کرام اس میں مختلف ہیں مگر خلف پر یہ اجماع حجت ملزمہ سمجھا جائے گا۔

باقی رہی صحت بیع والی روایت، جس کی رو سے قضا کا نفوذ ثابت ہوتا ہے، تو اس کی تخریج میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ابوالحسن الکرخی اور شمس الائمہ حلوانی اور دیگر اصحاب تخریج یہ کہتے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک کسی دور میں اجماع کے حجت لازمہ ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ مجمع علیہ مسئلہ میں سلف صالح ——— صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین ——— کے مابین اختلاف نہ ہو۔

اور بعض علماء کا خیال ہے کہ امام صاحبؒ اور ان کے تلمیذ کے مابین کچھ بھی اختلاف نہیں ہے، بلکہ اس روایت کی تخریج کے پیش نظر یہ کہا جائے گا کہ امام صاحب اسے "اجماع متاخر" قرار دیتے ہیں اور اکثر علماء اسے اجماع تسلیم نہیں کرتے، اب اگر کوئی قاضی "امہات اولاد" کی بیع کو صحیح قرار دیتا ہے تو اس کی قضا نافذ ہوگی، کیوں کہ وہ اس اجماع کو تسلیم نہیں کرتا اور امام صاحب اسے اجماع ماننے کے باوجود جب اس کی قضا کے جواز کا فتویٰ دیتے ہیں تو یہ فتویٰ قاضی کے فیصلے کے احترام کے پیش نظر ہے کیونکہ قاضی نے حجت نہ مان کر اس کے خلاف فیصلہ صادر کیا ہے۔

اس تخریج کی بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب بھی اس اجماع کو صحیح تسلیم کرتے ہیں مگر صحابہ کے اختلاف کی صورت میں اس اجماع کو ایک قول کے اختیار کی حیثیت دیتے ہیں (یعنی اسے حجت لازمہ تصور نہیں کرتے جس سے اختلاف جائز نہ ہو)۔

کیا "امہات اولاد" کی بیع پر اجماع ہے؟

غرض یہ ایسا فروعی مسئلہ ہے جس کی بنا پر بعض علماء نے یہ کہا ہے کہ ایسے اجماع کے حجت لازمہ ہونے میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ اس شرط کے طریق استنباط اور اس میں اختلاف اور عدم اختلاف کو قارئین کے سامنے ہم نے رکھ دیا ہے، مگر اس کی اساس اس مفروضہ پر ہے کہ امہات اولاد کی بیع کے عدم جواز پر تابعین کا اجماع ہو چکا ہے۔

پس دیکھنا یہ ہے کہ آیا یہ دعویٰ واقعتہً صحیح بھی ہے یا صحیح نہیں ہے؟

جب ہم مسئلہ کے اس پہلو پر غور کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ مدینہ کے رئیس التابعین سعید بن المسیب اور ابراہیم نخعی شیخ کوفہ اس بیع کو ناجائز سمجھتے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ اپنے شیخ حماد کے واسطے

سے ابراہیم نخعی سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن الخطابؓ منبر نبوی پر اعلان کیا کرتے تھے:

"خبردار! "امہات اولاد" کی بیع حرام ہے، اگر کسی لونڈی کے بطن سے اس کے آقا نے اولاد پیدا کی تو وہ لونڈی آزاد ہو جائے گی"[1]

تو کیا ابراہیم اور سعید بن مسیب کے اتفاق کو ہم اجماع کی دلیل قرار دے سکتے ہیں؟ اور کیا بصرہ، مکہ مکرمہ، شام، یمن اور دیگر امصار اسلامیہ کے تابعین بھی ان کی رائے سے متفق تھے؟ اور ہر ایک تابعی نے یہ بیان کیا ہے کہ اس سے پہلے بھی مجتہدین کا یہی مسلک تھا؟

اس غرض سے جب ہم امام سرخسی ــــ شارح کتب ظاہر روایۃ ــــ کی المبسوط کے "باب ام ولد" کی طرف مراجعت کرتے ہیں تو وہ بتاتے ہیں کہ "امہات اولاد" کی بیع کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔

جمہور ــــ جن میں حنفیہ بھی داخل ہیں ــــ کے نزدیک ان کی بیع غیر صحیح ہے جو اس کے بعد وہ جمہور کا مسلک حدیث، آثار صحابہ اور قیاس سے ثابت کرتے ہیں، مگر اس سلسلہ میں وہ اجماع کا نام نہیں لیتے کیوں کہ اس مسئلہ میں اجماع کا انعقاد محل نظر ہے۔

اگر اس مسئلہ میں واقعی اجماع متحقق نہیں ہے اور اس کے انعقاد پر ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں تو جو استنباط اس پر مبنی ہے وہ بھی قابل تسلیم نہیں ہو سکتا، پھر بالفرض "امہات اولاد" کی عدم بیع پر اجماع مان بھی لیا جائے تو ہمارے پاس کون سی دلیل ہے کہ امام صاحبؒ بھی اس اجماع کو معتبر سمجھتے تھے؟ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب اس کی عدم صحت پر حضرت عمرؓ کے اثر سے استدلال کرتے ہیں مگر نفیاً یا اثباتاً اجماع کا تذکرہ نہیں کرتے۔

لہٰذا حقیقت یہ ہے کہ اس تخریج کی بنیاد کسی اساس سلیم پر نہیں ہے جس سے یہ فیصلہ کیا جا سکے کہ نفیاً یا اثباتاً امام صاحب اجماع کے قائل تھے چہ جائے کہ بیع و قضا کے احکام اس پر مرتب کر سکیں۔

علمائے حنفیہ کے نزدیک اجماع حجّت قطعی ہے یا ظنی؟

حنفی علمائے اصول فقہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ان کے

---

[1] ملاحظہ ہو کتاب الآثار از ابو یوسفؒ، ص ۱۹۲۔

نزدیک اجماع دلائل قطعیہ میں سے ہے، مگر بعض علماء اسے ظنی دلیل کی حیثیت سے مانتے ہیں۔[۵]

علامہ فخرالاسلام بزدوی نے اجماع کی تفصیل کرتے ہوئے اس کے تین تدریجی مراتب قائم کیے ہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

(۱) ——— پہلے درجہ میں اجماع صحابہ ہے اور یہ حدیث متواتر اور دیگر دلائل قطعیہ کی طرح قطعیت کا فائدہ دیتا ہے، کیوں کہ صحابہ کرام وہ ہیں جنھوں نے تنزیل کا مشاہدہ اور معاینہ کیا ہے۔

(۲) ——— دوسرا درجہ تابعین کے اجماع کا ہے جو کسی امر میں ہو جس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے یہ اجماع حدیث مشہور یا مستفیض کا حکم رکھتا ہے (جو ثبوت کے لحاظ سے تو ظنی مگر عملاً قطعی ہوتی ہے۔)

(۳) ——— تیسرے درجے میں تابعین کا اجماع کسی ایسے امر پر ہے جس میں اجتہاد کی گنجائش ہو یہ اجماع حدیث آحاد کے قبیل سے ہوگا جو ہر لحاظ سے ظنی ہوگا اور اس میں شبہ کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

اجماع کے یہ ہر سہ درجات اس صورت میں ہیں جب وہ بطریق تواتر منقول ہو، لیکن اگر خبر اجماع بطریق آحاد منقول ہو تو خواہ وہ اجماع صحابہ ہی کیوں نہ ہو، موجب یقین نہیں ہوگا کیونکہ اجماع صحابہ گو بذات خود تو قطعیت کا فائدہ دیتا ہے مگر جب وہ طریق آحاد سے منقول ہو تو اس پر ظنیت غالب ہو گی اور وہ حدیث آحاد کے مرتبہ پر اتر آئے گا جیسا کہ فرامین نبوی بذات خود موجب یقین ہوتے ہیں مگر جب وہ ہم تک طریق آحاد سے پہنچے ہیں تو نقل کے بعد وہ ظنی ہو جاتے ہیں، البتہ اجماع کسی صورت میں بھی ہو قیاس پر بہر صورت مقدم ہوگا۔

---

[۵] بعض علماء نے اس کے متعلق بہت اچھا فیصلہ کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"مجمع علیہ حکم کی دو قسمیں ہیں:

اگر وہ شریعت کے امور عامہ سے ہو، ہر خاص و عام جانا پہچانا ہو، جیسے نمازوں کی رکعات کی تعداد، حج و صیام کی فرضیت اور ان کے اوقات؛ زنا، شرب خمر، سرقہ اور سود کی حرمت — تو اس کے منکر کو کافر کہا جائے گا، کیوں کہ یہ احکام ضروریات دین کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کا انکار بمنزلہ انکار رسالت ہوگا اور اگر اس حکم کی معرفت میں علمائے خواص منفرد ہوں جیسے کسی عورت کی پھوپھی یا

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر فخر الاسلام کہتے ہیں:

"جس نے اجماع سے انکار کیا اس نے اپنا دین باطل کر لیا، کیونکہ کلیات دین کا دار و مدار تمام تر اجماعِ امت مسلمہ پر ہی تو ہے۔"

فخر الاسلام کا بیان اور مسلک امام ابوحنیفہؒ

یہ ہے اجماع کے بارے میں فخر الاسلام کے بیان کا خلاصہ جسے ہم نے نہایت ایجاز کے ساتھ پیش کر دیا ہے تو کیا ان کے یہ تمام نظریات امام ابوحنیفہ کے اقوال پر مبنی ہیں؟ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے گو فخر الاسلام اپنے ان آراء کو امام صاحب اور ان کے اصحاب کی طرف منسوب کرنے کے لیے کوئی اساس بیان نہیں کرتے۔

ہمیں اس بحث سے کچھ سروکار نہیں کہ آیا ان احکام کی نسبت امام صاحب اور ان کے اصحاب کی طرف صحیح ہے یا نہیں؛ ہم صرف اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جسے فخر الاسلام اور دوسرے علمائے اصول نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ یہ ہے کہ جن علماء نے اجماع کو حجت مانا ہے انھوں نے اس کے ساتھ یہ بھی تصریح کی ہے کہ اجماع کا کسی شرعی دلیل پر مبنی ہونا ضروری ہے، یہ ناممکن ہے کہ علمائے شریعت کی سند کے بغیر کسی امر پر مجتمع ہو جائیں۔

فخر الاسلام نے اسی سند شرعی کا نام "سبب باعث علی الاجماع" رکھا ہے اور وہ سند یا سبب باعث "حدیث" ہو گی یا قیاس ہو سکتا ہے، مگر اجماع منعقد ہونے کے بعد اس سند سے متعلق بحث کی ضرورت نہیں، بلکہ اجماع بذات خود حجت لازمہ سمجھا جائے گا اور اس مسئلے میں خبرِ آحاد یا قیاس کو بطور دلیل کے نہیں پیش کیا جائے گا، بلکہ اجماع سے لزوم قائم کیا جائے گا۔

(صفحہ ۵۲۳ کا بقیہ حاشیہ)

خالہ سے نکاح کی تحریم، عرفہ میں وقوف سے قبل مجامعت سے حج کا فساد، جدہ کو سدس (۱/۶ حصہ) کا وارث بنانا اور دادا کی وجہ سے "بنو الام" کا محجوب الارث ہو جانا، کسی شخص کے قاتل کو اس کی وراثت سے محروم کرنا۔ تو اس قسم کے احکام کے منکر کو کافر نہیں کہہ سکتے، ہاں اس کی ضلالت یا خطاکاری کا فتویٰ دے سکتے ہیں، کیونکہ گو یہ اجماع قطعی ہے مگر اس کا منکر متاول اور تاویل کفر سے مانع ہو جاتی ہے۔

لہذا سند اجماع پر مناقشہ نہیں ہو سکے گا کہ آیا یہ سند موجب اجماع ہے یا نہیں؛ بلکہ ہم کہیں گے کہ اجماع کرنے والوں کی تغلیط کا احتمال بھی نہیں ہے تاکہ حدیث:

لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ عَلٰی ضَلَالَۃٍ — یعنی میری امت ضلالت پر مجتمع نہیں ہوگی۔

کا مفہوم متحقق ہو جائے۔

مستشرقین کی ناانصافی یہ وہ امر ثابت اور مقرر ہے جسے امام ابو حنیفہ اور دیگر علماء کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور یہ بات اس قدر بدیہی اور واضح ہے کہ جو شخص بھی اجماع کے بارے میں علماء کے خیالات سے واقف ہو، بہ آسانی سمجھ سکتا ہے۔

یہاں پر بعض یورپین مصنفین کی غلط فہمی کا ازالہ بھی ضروری ہے جو اجماع کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

مسلمانوں کے اجماع کی اساس حدیث

لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ عَلٰی ضَلَالَۃٍ — کہ میری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہو سکتی۔

پر ہے، پھر اس کے ساتھ ایک آیت سورۂ نساء میں

وَمَنْ یَّتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ (۱۱۵)

اور دوسری آیت سورۂ بقرہ میں

وَکَذٰلِکَ جَعَلْنٰکُمْ اُمَّۃً وَّسَطًا (۱۴۳) ملا لی جاتی ہے اور لوگوں کو یہ اختیار دے دیا جاتا ہے کہ قدیم رسوم کی پابندی ضروری نہیں ہے بلکہ وہ اپنے طرز تفکیر اور اعمال سے نئے عقائد و سنن کی تخلیق کر سکتے ہیں۔ اب اس اجماع کے طفیل ہم دیکھتے ہیں کہ جو امر ابتداء اسلام میں بدعت سمجھا جاتا تھا آج اسے قبولیت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے اور اس نے پہلی سنت کو منسوخ کر کے اس کی جگہ لے لی ہے۔

مثلاً توسل بالاولیاء کا مسئلہ آج کل عملاً سنت مسلمہ کا حصہ بنا ہوا ہے، اور عصمت انبیاء کا عقیدہ تو اس سے بھی عجیب ہے آج کل اجماع نے قرآن کی نصوص صریحہ سے منحرف ہونا شروع کر دیا ہے اور اس نے صرف بے بنیاد باتوں کے اثبات پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ نہایت اہم اور مسلمہ عقائد میں

کامل تبدیلی پیدا کردی ہے، اس بنا پر آج اسے بہت سے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے نزدیک —— اصلاح کا فعال ذریعہ خیال کیا جاتا ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ مسلمان اجماع کے نام پر اسلامی احکام میں جو چاہیں کر سکتے ہیں، چنانچہ گولڈزیہر جس نے تاریخ اسلام پر خاص ریسرچ کی ہے —— پورے وثوق سے کہتا ہے کہ اجماع بہت بڑے کارنامے سرانجام دے سکتا ہے۔ اس کے برعکس زنوخ ہرگونن کا خیال یہ ہے کہ موجودہ فقہ میں جمود پیدا ہو چکا ہے، اس لیے اجماع سے کچھ فائدہ حاصل ہونے کی امید نہیں"[۱]

مستشرقین کی غلط فہمی اجماع کے بارے میں علمائے یورپ اس قسم کے خیالات کا اظہار کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ "اجماع" کے مفہوم کو صحیح طور پر سمجھ ہی نہیں پائے وہ سمجھتے ہیں کہ اسلام میں "اجماع" ایک مسلمہ حقیقت کی حیثیت رکھتا ہے جس میں کسی طرح بھی نظر فکر کی اجازت نہیں ہے اور وہ یہ بھی سمجھتے ہیں کہ اجماع سے مراد رائے عام کا اتفاق ہے اور وہ اتفاق عقائد و عمل پر بھی اثر انداز ہوتا ہے۔ اگر وہ قرآن کریم احادیث رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) سے متعارض ہو تو کتاب و سنّت پر اسے فوقیت حاصل ہوگی اور کتاب و سنّت کو چھوڑ کر اس کے ذریعہ ایک نئی شریعت کی بنیاد قائم کی جا سکتی ہے اور یہ کہ اجماع سے مسلمانوں کے عقائد تک تبدیل ہو چکے ہیں اور کچھ نئے عقائد نے جنم لیا ہے جن کا ابتدائے اسلام میں نام و نشان بھی نہیں تھا۔

چند تصریحات (۱) —— مگر اجماع اور اس کے قائلین کے بارے میں ان لوگوں کو غلط فہمی ہے، کیوں کہ اول تو اجماع کا حجت ہونا ہی مجمع علیہ نہیں ہے بلکہ بعض علماء جو اجتہاد میں خاص مقام رکھتے ہیں، اس کے وجود تک سے انکار کرتے ہیں اور بعض اسے حجت تو مانتے ہیں مگر جب ان پر اجماع سے دلیل لائی جاتی ہے تو اس کے وجود کا انکار کر دیتے ہیں۔ چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اپنے مناظر کے سامنے صرف کلیات شریعت صلوات خمسہ اور فرائض کی تعداد رکعات اور اس قسم کے مسائل میں اجماع تسلیم کرتے ہیں اور امام احمد بن حنبل تو صرف "اجماع صحابہؓ کو حجت مانتے ہیں، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسلام میں اجماع کے حجت ہونے پر

---

[۱] ملاحظہ ہو دائرۃ المعارف الاسلامیہ ج اول عدد سابع مادہ (اجماع) و ترجمۃ الجامعین۔

ائمۂ اسلام متفق نہیں ہیں۔

(۲) ـــــ پھر جو لوگ اسے حجت مانتے ہیں وہ بھی تصریح کرتے ہیں کہ اجماع کا حجت ہونا کتاب و سنّت کے بعد ہے بشرطیکہ وہ قرآن کریم اور سنت مشہورہ سے متعارض نہ ہو بلکہ اکثر علماء تو اسے دلیل ظنی کا درجہ دیتے ہیں ہاں چند علماء نے صرف اجماع صحابہ کے قطعی ہونے کی تصریح کی ہے۔

(۳) ـــــ نیز علماء کی اکثریت نے جس اجماع کو حجت مانا ہے وہ عوام کا اجماع (رائے عامہ) نہیں ہے بلکہ علمائے مجتہدین کا اجماع ہے ہاں وہ مسائل وغیرہ جن کا نظر و استنباط سے کچھ تعلق نہیں ہے، مثلاً نمازوں کی تعداد ـــــ تو ان میں اجماع عوام بھی معتبر ہے۔

(۴) اکثر علماء کی تصریحات کے مطابق چونکہ اجماع دلیل ظنی کی حیثیت رکھتا ہے، لہٰذا صرف یہ اعمال میں حجت ہوگا اعتقادی مسائل میں قطعاً حجت نہیں ہوگا۔

(۵) ـــــ جن علماء نے اجماع کو حجت مانا ہے انھوں نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ اس کے لیے کتاب و سنت یا قیاس صحیح سے سند کا ہونا ضروری ہے۔

پس جب اس کے لیے نص یا قیاس سے دلیل کا ہونا ضروری ہے تو کتاب اللہ سے متعارض یا اس پر مقدم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور اجماع کا مبنیٰ جب خبر آحاد ہو تو چونکہ اجماع کی وجہ سے خبر آحاد میں قوت پیدا ہو گئی ہے؛ اس لیے اسے حدیث مشہورہ سے ثابت شدہ حکم کا درجہ دیا جائے گا۔

علمائے یورپ کا طرزِ فکر اجماع کے بارے میں یہ چند حقائق ہیں جو علماء نے بیان کیے ہیں، اگر علمائے یورپ مسائل کو امر واقعہ کے لحاظ سے سمجھنے کے بجائے اپنے ذہن کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کرتے ہیں؛ اسی لیے انھوں نے یہ تک کہہ دیا کہ اجماع کے بعد بدعات بھی سنت ثابتہ کی حیثیت حاصل کر لیتی ہیں؛ یہ اسلام پر نارو احملہ کیوں کہ کسی بدعت کے لیے اجماع کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور بدعت پر کتنی بڑی اکثریت عمل پیرا کیوں نہ ہو وہ بہرحال ضلالت ہے، چنانچہ آں حضرتؐ کا فرمان ہے کہ

كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ وَ كُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ — یعنی ہر بدعت گمراہی ہے اور ہر گمراہی کا مقام جہنم ہے۔

آخری گزارش نصوص کے بعد اجماع کو حجت تسلیم کرنا آرائے ملت میں وحدت پیدا کرنے کی غرض سے ہے تاکہ شاذ اور منفرد آراء پر عمل سے روکا جاسکے۔

(مشہور صوفی حضرت شقیق بلخی سے لوگ یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ

ہم امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ مسجد میں تھے، مسجد لوگوں سے بھری ہوئی تھی کہ اچانک امام ابو حنیفہؒ جہاں پر بیٹھے تھے ٹھیک ان کے سر کے سامنے ایک سانپ نمودار ہوا۔ مسجد والوں نے بے اختیار ہو کر سانپ سانپ چیخنا شروع کیا اور کوئی ادھر بھاگا کوئی ادھر بھاگا، خود میں بھی بھاگنے والوں ہی میں تھا، لیکن امام ابو حنیفہ اپنی جگہ سے ہلے بھی نہیں اور نہ ان کے چہرے پر تغیر کے کچھ آثار تھے۔ موفق ص۲۷۵ ج۱]

القیاس

فقۂ اسلامی کا ایک نہایت اہم اور معرکہ آراء مسئلہ

قیاس سے کام کب لیا جاتا ہے؟

ہم بیان کر چکے ہیں کہ جب کسی مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو کتاب و سنّت سے نص نہ ملتی اور رفتاوائے صحابہ میں سے کوئی فتویٰ دستیاب ہوتا تو وہ قیاس اور رائے کی طرف متوجہ ہوتے اور پیش آمدہ مسئلہ پر مختلف پہلوؤں سے غور و فکر کرتے، کبھی قیاس اور کبھی استحسان سے فتویٰ دیتے، مگر مصلحتِ عامہ اور دین میں رفع حرج کی اصل کو بہر صورت پیش نظر رکھتے تھے، اگر لوگوں کے معاملات کے ساتھ قیاس کو ہم آہنگ نہ پاتے اور اس میں قباحت محسوس کرتے تو استحسان سے اخذ کرتے مگر قیاس و استحسان دونوں میں لوگوں کے تعامل سے رہنمائی حاصل کرتے تھے۔

اس بنا پر ہم کہتے ہیں ——— جیسا کہ پہلے بھی بیان کر چکے ہیں ——— کہ امام صاحب قیاس و استحسان اور عرف وغیرہ سے اخذ کرتے تھے اور اپنے اجتہاد میں ہر ایک کو مناسب مقام دیتے تھے۔

ہم سب سے پہلے قیاس پر بحث کرتے ہیں، جس نے انھیں بہتوں کا معتوب بنا دیا۔

قیاس کی تعریف جس قیاس سے امام صاحب نے اپنے اجتہاد میں بکثرت کام لیا ہے اُن کے بعد کے علماء نے اس کی نہایت جامع مانع تعریف کرتے ہوئے کہا ہے:

"ایک غیر منصوص امر کا حکم، ایک منصوص حکم کے ساتھ جو کتاب و سنّت یا اجماع میں مذکور ہو ——— علت حکم میں اشتراک رکھتا ہو، قیاس ہے۔"

امام صاحب جس معاشرے میں زندگی بسر کر رہے تھے اس کے تقاضوں کے پیش نظر ضروری تھا کہ اجتہاد اور فہمِ احادیث کے سلسلہ میں زیادہ تر قیاس سے کام لیتے اور اس کے مقتضیٰ کے مطابق فروعات قائم کرتے، کیوں کہ امام صاحب اپنے اجتہاد کو صرف پیش آمدہ حوادث پر محصور نہیں کرتے تھے بلکہ اپنے استنباط کے دائرے کو وسعت دے کر ایسے احکام سے بحث کرتے جو تا حال واقع نہیں ہوئے تھے، مگر ان کا وقوع فرض کر کے ان سے بحث کرتے تاکہ قبل از نزولِ بلا اس کے لیے تیاری ہو سکے اور بعد از وقوع اس سے نکلنے کی صورت معلوم ہو سکے۔

بلاشبہ اس قسم کے مسلک کا تقاضا یہ ہے کہ احکام کی علل و غایاتِ مناسبہ کا استنباط کر کے ان پر اساس قائم کی جائے اور جن جزئیات پر وہ علل منطبق ہوتے ہوں ان میں انھیں منفرد قرار دیا جائے۔

در اصل فہم نصوص میں امام صاحب کا مسلک انھیں مجبور کرتا تھا کہ زیادہ تر قیاس سے کام لیں کیونکہ وہ صرف احکام کی معرفت کو کافی نہیں سمجھتے، بلکہ ان حوادث کی ٹوہ لگانے کی بھی کوشش کرتے تھے جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے تھے۔ ساتھ ساتھ مصلحت کے تقاضوں کو بھی پیش نظر رکھتے تھے۔ احکام کے اسبابِ باعثہ اور اوصافِ مؤثرہ کا تتبع کرتے تھے جن پر قیاس کی استقامت مبنی ہوتی ہے آیاتِ احکام کے اسبابِ نزول سے بحث کرتے اور احادیث میں بیان کردہ احکام کی علل شرعیہ مؤثرہ کو پہنچاتے، حتیٰ کہ حدیث کے بہترین شارح اور مفسر شمار ہونے لگے، کیوں کہ وہ الفاظ کی ظاہری دلالت پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ حوادث کے ایماء سے بھی رہنمائی حاصل کرتے تھے اور یہی چیز انھیں کثرتِ قیاس پر مجبور کرتی تھی۔

اس کا دوسرا سبب یہ تھا کہ عراق میں حدیث کا ذخیرہ کم تھا اور جو فقہائے صحابہ عراق میں وارد ہوئے وہ اکثر رائے و اجتہاد سے کام لیتے تھے، وہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب سے احتراز اور ورع کے پیش نظر رائے و اجتہاد کو اپنے لیے بہتر خیال کرتے تھے، گزشتہ اوراق میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ عراق کے تابعین بھی کذب سے احتراز کے پیش نظر اسی مسلک پر گامزن تھے، مثلاً مدرسہ کوفہ کے شیخ ابراہیم نخعی، جن کی فقہ کو امام ابوحنیفہؒ نے اپنے لیے نمونہ بنا رکھا تھا، وہ حضور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی قول کو منسوب کرنے کے بجائے کسی صحابی یا تابعی صحابی یا تابعی کی طرف منسوب کرنا پسند کرتے تھے مبادا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کذب کی نسبت ہو جائے۔

امام صاحبؒ اور کثرتِ قیاس

ان وجوہ کے پیش نظر امام صاحب نے بھی زیادہ تر قیاس سے کام لیا، وہ احادیث اور نصوصِ قرآنیہ کے ذخیرہ سے احکام کی

علل عامہ کا استنباط کرتے پھر ان علل کو قاعدہ کلیہ قرار دے کر غیر منصوص احکام کو ان پر متفرع کرتے اور ان علل کے مطابق حکم لگاتے بلکہ احادیث کو ان قواعد کی کسوٹی پر جانچتے اگر کوئی حدیث ان سے ہم آہنگ ہوتی تو اس قاعدہ کو زیادہ قوی سمجھتے اور اگر حدیث قاعدہ کے خلاف ہوتی اور شروط روایت کی رو سے اس کے راوی ثقہ ہوتے تو قیاس کو ترک کر کے صرف اسی نص پر انحصار کرتے اور اسے مقیس علیہ نہ بناتے۔

مثلاً ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"بھول چوک سے اگر کوئی کھاپی لے تو روزہ نہیں ٹوٹتا اور جو کچھ اس نے کھایا پیا ہے، وہ اللہ کا دیا ہوا رزق ہے۔"

چنانچہ امام صاحب اس حدیث کی بنا پر روزہ دار کے غیر مفطر ہونے کا فتویٰ دیتے ہیں، اور قیاس کو ترک کر دیتے ہیں، جس کی بنا پر پیٹ میں کسی چیز کا پہنچ جانا یا عورت سے مجامعت علت افطار قرار پائی تھی اور نسیاناً کھاپی لینے کو علت کے عموم سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں اور غلطی سے کھاپی لینے کو نسیان پر قیاس نہیں کرتے، حالانکہ ان دونوں کے مابین عدم قصد کی علت جامعہ پائی جاتی ہے، کیوں کہ نسیان کا مسئلہ حدیث کی رو سے مستثنیٰ قرار پایا ہے لہٰذا وہ اپنے مورد پر مقصود رہے گا اور اس پر کسی دوسری جزئی کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

غرض متعدد مسائل ایسے ہیں جن کے متعلق نصوص کا علم ہونے سے قبل انھوں نے علل کا استنباط کیا، مگر علل کے عموم بالمراد ہوتے ہوئے ان نصوص کو رد نہیں کیا جیسا کہ بعض لوگوں نے غلط فہمی کی بنا پر یہ کہہ دیا ہے کہ باب الرائے کے انسداد پر وہ قیاس کو خبر آحاد سے مقدم رکھتے تھے، بلکہ انھوں نے تو نصوص کو ان کے مواد پر محدود رکھا۔ اور ان پر کسی جزئی کو قیاس نہیں کیا جیسا کہ صوم کے مسئلہ میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

مگر بعض اوقات عموم علت تعامل سے ٹکرا جاتی ہے یا کسی دوسری علت سے معارض ہو جاتی ہے، جو دور رس نتائج کی حامل ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں قیاس کو چھوڑ کر استحسان سے فتویٰ دیا جاتا ہے جس کی تفصیل استحسان پر بحث کے وقت کی جائے گی۔

امام صاحبؒ نے قیاس کے قواعد کیوں مرتب نہیں کیے؟

متذکرہ بالا بیان سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب قیاس کے امام تھے وہ نصوص کے ضمن سے علل کا استنباط کرتے اور اسے ایک قاعدۂ کلیہ کی شکل میں

ڈھال دیتے پھر جو نصوص معارض ہوتے ان سے اسے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتے اس طرح کہ نہ قیاس کا ابطال لازم آئے اور نہ نص سے خروج کا ارتکاب ہو، اگر کہیں قیاس میں قباحت محسوس کرتے تو اسے ترک کرکے استحسان کی طرف عدول کر لیتے مگر اسے اس مسئلہ میں منحصر رکھتے تاکہ قیاس کی قباحت سے بچ سکیں اور علت کا عموم و اطراد بھی باطل ہونے نہ پائے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسے جلیل القدر عقیدہ اور نقیب قیاس نے قیاس کے قواعد اور قوانین کیوں منضبط نہیں کیے؟ تاکہ قیاس منتج اور غیر منتج میں فرق واضح ہو جاتا؟ کتنا اچھا ہوتا اگر یہ عظیم المرتبت فقیہ اپنے قلم سے قوانینِ قیاس مدون کر جاتا، مگر یہاں تو حال یہ ہے کہ امام صاحب نے فقہ کا ایک جزئیہ بھی اپنے قلم سے تحریر نہیں کیا بلکہ یہ سارا کام اپنے اصحاب اور تلامذہ کے سپرد کر دیا۔ تلامذہ نے فقہ کی تدوین کا بیڑا تو اٹھایا مگر قوانینِ قیاس کی وہ بھی تدوین نہ کر پائے۔

بلاشبہ امام صاحب اپنے قیاسات کے پابند تھے اور وہ ایک نظام فکر کے تحت استخراج علل کیا کرتے تھے کیوں کہ جو احکام و فروع قیاس سے مستنبط ہیں ان میں تناسق فکری اور باہم ارتباط اور احکام و مسائل میں تجانس ہمیں اس فیصلے پر مجبور کرتا ہے کہ بلاشبہ امام صاحب قوانین و ضوابط کو ملحوظ رکھتے تھے مگر خلف نے انھیں نقل نہیں کیا۔

حنفی اصول فقہ اور امام صاحبؒ

امام صاحبؒ نے از خود وہ ضوابط بیان نہیں کیے جن کی اپنے رائے و اجتہاد میں پابندی کرتے تھے اور بعد میں مجتہد فی المذہب علماء نے امام صاحبؒ سے جو فرعی مسائل ماثور تھے ان سے کچھ ضوابط جامعہ مستنبط کر لیے اور ایسے ضوابط کے استخراج کی کوشش کی جن کے تحت امام صاحب قیاس و اجتہاد سے کام لیتے تھے مگر انھوں نے بعض ایسے ضوابط بھی بیان کر دیے ہیں جن کے امام پابند نہیں رہتے تھے۔

ان علماء نے فروع سے استخراج کرکے جو اصول مستنبط کیے، گزشتہ اوراق میں ہم ان پر کافی حد تک بحث کر چکے ہیں۔ چنانچہ بعض اصول میں ہم نے ان سے موافقت کی ہے اور بعض میں اختلاف کیا ہے۔

مگر جو قوانین انھوں نے قیاس کے لیے مستنبط کیے ہیں انھیں ہم تسلیم کرتے ہیں کیوں کہ وہ عام طور پر قیاس سے استنباط شدہ فروع پر منطبق ہوتے ہیں اور امام شافعیؒ سے جن اصول علل میں انھوں نے اختلاف و مناقشہ کیا اس سے ان علل کا پورا نقشہ سامنے آ جاتا ہے جن پر احکام ماثورہ مناسب بیٹھتے ہیں اور جہاں کہیں تخلف پایا جاتا ہے وہاں نہایت ژرف نگاہی سے کام لے کر

تخلف کا سبب بیان کر دیتے ہیں۔

ان وجوہ کی بنا پر اصول فقہ اسلام میں احکام علل اور ضوابط قیاس کے متعلق جو اصول بھی مذکور ہیں انہیں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہی مذہب امام صاحب اور ان کے اصحاب کا تھا۔

مذہب حنفی کے علمائے اصول نے جو کچھ اس بحث میں لکھا ہے اسے ہم بالاستیعاب تو نقل نہیں کر سکتے۔ البتہ چند اقتباسات پیش کرتے ہیں جن سے نہایت آسانی کے ساتھ یہ اندازہ ہو سکے گا کہ امام صاحبؒ کے قیاسات کی نوعیت کیا تھی ان کا طریقِ استنباط کیا تھا؟ اور نصوص سے کس طرح علل کا استخراج کیا کرتے تھے؟

قیاس کی اصل بنیاد اس امر پر ہے کہ احکام شریعت دنیوی و اخروی فلاح و بہبود کے لیے مشروع کیے گئے ہیں اور ہر حکم میں مصلحت کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور جن اشیاء کو واجب، حرام، مباح یا مکروہ قرار دیا گیا ہے خود ان کے اندر ایسے اوصاف موجود ہیں جو اس حکم شرعی کا تقاضا کرتے ہیں اور انہی اوصاف کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے احکام مشروع کیے ہیں۔

اس تشریع پر ذات باری تعالیٰ مجبور نہیں ہے اور نہ اس کی ذاتِ اقدس پر کوئی چیز لازم ہے، بلکہ یہ تشریعی نظام بندوں پر رحمت اور انعام و فضل کی خاطر قائم کیا گیا ہے اور جن احکام میں حال و قال کے لحاظ سے لوگوں کی فلاح و صلاح پائی جاتی ہے وہ احکام مشروع کیے گئے ہیں۔

نصوصِ شریعت کی دو قسمیں

چنانچہ تشریع کے اس فلسفہ کی روشنی میں امام صاحب کتاب و سنت کے نصوص فتاویٰ صحابہ اور ان کے مجمع علیہ مسائل اور ان کے بالتبع دیگر فقہی مسائل کو سمجھنے کی کوشش کرتے تھے مگر احکام شریعت میں عبادات کا حصہ جن اوصاف پر مشتمل ہے ان سے عقل ایسے علل کا ادراک نہیں کر سکتی جن کو مناطِ احکام قرار دیا جا سکے۔

اس بنا پر امام صاحب —— جیسا کہ کتبِ اصول میں مذکور ہے —— نصوصِ شرعیہ کو دو حصوں پر تقسیم کرتے تھے۔

ایک قسم نصوص تعبدیہ کی ہے جن کے علل احکام سے بحث نہیں ہو سکتی، مثلاً تیمم اور مناسکِ حج وغیرہ کے مسائل جو خالص تعبدی مسائل ہیں اور ان کے بجا لانے سے قربِ الٰہی حاصل ہوتا ہے۔ اس قسم کے نصوص چونکہ غیر معلل ہیں، لہٰذا ان میں قیاس کا عمل دخل نہیں ہے گو ان عبادات سے متعلق مسلمان کو یہ عقیدہ رکھنا لازمی ہے کہ ان کی تشریع میں انسان کی بھلائی ہے، مگر ان کے علل و اوصاف سے بحث ممکن نہیں ہے کہ فلاں وصف یا علت کے باعث یہ عبادت

مشروع کی گئی ہے۔

مگر کچھ نصوص وہ ہیں جن سے احکام کے علل و اوصاف معلوم ہو سکتے ہیں اس قسم کے نصوص کو نصوص معللہ کہا جاتا ہے جن کی علل معلوم ہو کے ان پر قیاس کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔

چنانچہ اسی نوع کے نصوص کے مرامی و غایات اور اسباب و علل کو امام صاحبؒ سمجھنے کی کوشش کیا کرتے تھے جس کے باعث اپنے دور میں وہ فہمِ حدیث کے اعتبار سے ایک خاص مقام رکھتے تھے، کیوں کہ وہ صرف ظاہر نص پہ وقوف نہیں کرتے تھے بلکہ ان کی شریعت کی روح اور ان اوصاف کو پہچاننے کی کوشش کرتے تھے جو احکام کی تشریع کی مقتضی ہیں۔

ان وجوہ کی بنا پر ہمارا خیال ہے کہ امام صاحب بجز عبادات اور ان نصوص کے جو قیاس سے مستثنیٰ ہیں، جملہ نصوص دینیہ کو معلل مانتے تھے اور اس علت کو وصف معین قرار دیتے تھے کہ اسی پر دلیل کا مدار ہے اور اس کے علاوہ کوئی دوسری علت نہیں۔

مسلکِ اعتدال

احکام کے اوصاف و علل کے بارے میں امام صاحبؒ کی یہ رائے حد درجہ اعتدال پر مبنی ہے، کیوں کہ بعض علماء تو یہ کہتے ہیں کہ ان نصوص کے علاوہ جن کے معلل ہونے کی شریعت نے خود تصریح کر دی ہے ——— جملہ نصوص غیر معلل ہیں، عثمان البتی جو امام صاحبؒ کے ہم عصر تھے، یہی رائے رکھتے تھے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"کسی اصل پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے جب تک کہ اس کے مقیس علیہ ہونے کی ہمارے پاس خصوصی دلیل نہ ہو۔"

نیز مروی ہے کہ فقہائے حنفیہ میں سے بشر المریسی اور ابو الحسن الکرخی دونوں کی یہ رائے تھی کہ قیاس کی صحت کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل (مقیس علیہ) کے حکم کا معلل ہونا کسی نص سے ثابت ہو۔

مذکورہ بالا ہر دو آراء سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نصوص شرعیہ غیر معللہ ہیں، اِلّا یہ کہ کسی نص کے بارے میں خاص دلیل سے ثابت ہو جائے کہ یہ معلل ہے، پھر اس کے معلل ہونے کو تسلیم کر لیا جائے گا اور اس پر قیاس جائز ہو گا (مگر یہ نظریہ امام صاحب کے نظریہ کے خلاف ہے) چنانچہ علامہ فخر الاسلام بزدویؒ صاحب کشف الاسرار ان اصحاب کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"یہ ہر دو آراء باطل ہیں، کیوں کہ قیاس کے حجت ہونے پر صحابہ کرام کا اجماع ہے چنانچہ ان کے اجتہادی مسالک کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ جب انھیں کسی فرع میں اصل کی علت پائے جانے کے متعلق گمان ہوتا تو فرع کو اصل پر قیاس

کر لیتے تھے اور اصول کے معلّل ہونے یا جواز قیاس کے لیے کسی خاص دلیل کے نہ ملنے کے باعث توقف نہیں فرماتے تھے[۱]"

اس کے برعکس بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ ہر ممکن وصف کے ساتھ نصوص معلّل بن سکتی ہیں بجز اس کے کہ کوئی مانع دلیل موجود ہو جو کسی نص کے معلّل ہونے کو روک دے یا بعض اوصاف کے علت بننے کے خلاف ہو۔

ان اصحاب کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کا حجت شرعیہ سے ہونا ادلہ سے ثابت ہے اور قیاس اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک نص میں کسی وصف کا علت بننا ثابت نہ ہو، تو معلوم ہوا کہ ہر نص قابل تعلیل ہے اور ایک وصف دوسرے سے ممتاز نہیں جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو، جب تعلیل اصل ٹھہری تو باقی اوصاف کو چھوڑ کر کسی ایک وصف کے ساتھ تعلیل کی صورت میں ترجیح بلامرجح لازم آتی ہے لہٰذا تمام اوصاف کو تعلیل کے لیے صالح قرار دیا جائے گا حتیٰ کہ کسی دلیل سے ثابت ہو جائے کہ فلاں وصف میں علتِ حکم ہونے کی صلاحیت نہیں ہے۔

فقہائے حنفیہ کا بین بین مسلک

مگر فقہائے حنفیہ نے درمیان کا راستہ اختیار کیا ہے ان کا مسلک یہ ہے کہ بلا دلیل کسی نص کے متعلق ہم یہ فیصلہ نہیں کر سکتے کہ یہ غیر معلّل ہے لہٰذا ہر نص میں تعلیل کا اصول جاری ہو سکے گا سوا ان نصوص کے جن کا مقتصر علی المورد ہونا ثابت ہو یعنی وہ نصوصِ تعبدیہ سے نہ ہوں اور نہ ان نصوص سے ہوں جو قیاس کے خلاف وارد ہوئی ہیں اور نہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصوصیات میں سے ہوں۔

علمائے احناف ہر وصف کو قابل علت نہیں سمجھتے جیسا کہ فریق ثانی کا خیال ہے بلکہ وہی علت وصف بن سکتی ہے جو دیگر اوصاف پر موضوع تکلیف ہونے کے لحاظ سے امتیاز رکھتی ہو۔

اجتہاد کی علت کے اختلاف

وصف ممیز جو دوسرے اوصاف میں علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اس کی معرفت ہی کے لیے علماء اجتہاد کرتے ہیں اور اس کی معرفت میں اختلاف کی وجہ سے فروع میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے چنانچہ علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

"صحابۂ کرام کے فروع میں اختلاف کی بنیاد اس وصف میں اختلاف پر تھی جسے علت قرار دیا جاتا ہے۔"

---

[۱] کشف الاسرار ص ۱۰۲ ج ۲

صحتِ قیاس کے شروط اسی بنا پر علماے احناف نے قیاس کی صحت کے لیے چند شرطیں قائم کی ہیں:

(۱) ——— حکم اصل محل ورود کے ساتھ مختص نہ ہو ورنہ اس پر قیاس صحیح نہیں ہوگا۔ مثلاً آں حضرت کے لیے نو حرم کی اجازت یا اکیلے خزیمہ کی شہادت کے مقبول ہونے کی تصریح[1] وغیرہ۔

(۲) ——— وہ نص معدول بہ عن القیاس نہ ہو۔ مثلاً اس عموم علت کے خلاف نہ ہو، جسے شارع نے معتبر قرار دیا ہے۔ مثلاً بھول کر روزہ کی حالت میں کھاپی لینے سے روزہ نہ ٹوٹنا۔

(۳) ——— تیسری شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم غیر منصوص امر کی طرف متعدی ہو سکتا ہو۔

یہ شروط اس اصل پر مبنی ہیں جسے وہ امام صاحب کی طرف منسوب کرتے ہیں، جس کا ہم نے ابھی ابھی تذکرہ کیا ہے۔ ہم یہ بحث ختم کرنے سے پیشتر، پہلی اور دوسری شرط سے متعلق کچھ تفصیل عرض کرنا چاہتے ہیں۔

خلافِ قیاس نصوص کے اقسامِ اربعہ ان دو شروط کا خلاصہ یہ ہے کہ جس نص کو ہم مقیس علیہ قرار دینا چاہتے ہیں اور غیر منصوص حکم کا استنباط کر کے اس کے ساتھ ملحق کرنا چاہتے ہیں ——— وہ قیاس کے خلاف نہ ہو، چنانچہ اس نظریہ کے تحت صاحبِ کشف الاسرار نے خلافِ قیاس نصوص کی چار قسمیں بیان کی ہیں:

(۱) ——— وہ نص جسے شارع علیہ السلام نے قاعدۂ عامہ سے مستثنیٰ قرار دیا ہو، مگر تخصیص کا سبب غیر معقول ہو اس پر بلا اختلاف قیاس جائز نہیں ہے جیسے حضرت خزیمہ کی گواہی کا واقعہ وغیرہ۔

---

[1] سنن ابی داؤد میں ہے کہ آنحضرتؐ نے ایک اعرابی سے گھوڑا خریدا اور اسے قیمت دینے کے لیے ساتھ لے آئے۔ آں حضرت ذرا تیز چل رہے تھے اور اعرابی سست رفتار تھا اس وجہ سے وہ پیچھے رہ گیا لوگوں نے اعرابی کے پاس گھوڑا دیکھ کر اس کی قیمت لگانی شروع کر دی، انھیں یہ معلوم نہیں تھا کہ آنحضرتؐ نے خرید لیا ہے۔

ایک شخص سے زیادہ دام سن کر اعرابی کی نیت بدل گئی اور وہ آنحضرتؐ سے کہنے لگا کہ گھوڑا خریدنا ہے تو خرید لو ورنہ میں کسی دوسرے شخص کے ہاتھ بیچ ڈالوں گا۔

یہ سن کر آں حضرتؐ نے کہا: "میں تو خرید چکا ہوں۔"

اعرابی نے کہا: واللہ میں نے تو فروخت نہیں کیا اور ساتھ ہی یہ کہا کہ گواہ پیش کرو۔ اتنے میں خزیمہ بن ثابت انصاری آگئے اور انھوں نے کہا کہ میں اس معاملہ کا گواہ ہوں۔

آنحضرتؐ نے پوچھا: کیا گواہی دو گے؟ انھوں نے کہا: "آپ کی صداقت کا گواہ ہوں۔"

یہ سن کر آنحضرتؐ نے فرمایا: "تنہا خزیمہ بن ثابت کی شہادت دو مردوں کے برابر ہے۔"

(۲) ـــــ جو ابتداءً مشروع ہو اور کسی حکم عام سے مستثنیٰ نہ ہو جیسے امورِ تعبدیہ کہ ان کی حکمت علی وجہ التحقیق سمجھ میں نہیں آسکتی، مثلاً تعداد رکعات، حدود و کفارات کی مقادیر وغیرہ۔ یہ قسم بھی غیر مقیس علیہ ہے، کیوں کہ یہاں بھی علتِ قیاس مجہول ہونے کی وجہ سے قیاس ممکن نہیں ہے۔

(۳) ـــــ وہ احکام جن کی نظیر تو ملتی ہے جس سے اس وصف کی معرفت حاصل ہو سکتی ہے جیسے نماز قصر، موزے پر مسح اور ناچاری کی حالت میں مردار گوشت کھانے کی اجازت وغیرہ احکام کہ شریعت میں ان کی نظیر تو ملتی ہے جس میں رخصت کے معنی متحقق ہوتے ہیں، مگر ان کو قیاس نہیں کر سکتے۔ چنانچہ اس قسم کے احکام کے بارے میں صاحبِ کشف الاسرار لکھتے ہیں:

"ہم یہ جانتے ہیں کہ موزے اتارنے کی تکلیف کے پیشِ نظر ان پر مسح کی اجازت دی گئی ہے لیکن ان پر عمامہ، دستانے اور ان چیزوں کو جو پورے پاؤں کو نہیں چھپاتیں ـــــ قیاس نہیں کر سکتے، کیوں کہ شدتِ حاجت اور عمومِ بلویٰ کے اعتبار سے یہ چیزیں موزے کی طرح نہیں ہیں۔"

مگر ہم کہتے ہیں کہ اگر سفر میں روزہ کے افطار کی علت مشقت کو مانا جائے تو بعض مزدوروں کو جنھیں روزہ رکھنے میں مسافر سے زیادہ تکلیف ہوتی ہے۔ اس اجازت کے بالاولیٰ مستحق ہیں تو کیا آپ انھیں اجازت دے سکتے ہیں کہ وہ دوسرے دنوں میں روزہ رکھ لیں؟

(۴) ـــــ جو کسی قاعدۂ عامہ سے مستثنیٰ ہو اور استثناء بھی کسی صفت کی بنا پر ہو جو اس کی موجب بن سکتی ہے، پس اگر کسی غیر منصوص حکم کا ـــــ جس میں وہ وصف متحقق ہو ـــــ اس پر قیاس صحیح ہو تو دو قیاسوں کی باہم ٹکر ہو جائے گی۔ ایک قیاس تو قاعدۂ کلیہ کے مطابق ہے، اور دوسرا قیاس اس استحسان کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے جو مستثنیات کا حکم رکھتا ہے تو اس صورت میں فقیہ کو یہ حق حاصل ہوگا کہ جس قیاس کو تاثیر کے لحاظ سے زیادہ قوی خیال کرے اسے ترجیح دے۔

علت اور اس کی معرفت کا فرق

بلاشبہ علتِ منضبطہ قیاس کا رکن متصور ہوتی ـــــ جیسا کہ فخر الاسلام نے تصریح کی ہے اور گزشتہ صفحات میں ہم بتا چکے ہیں کہ وصف متمیز کے بارے میں اگر کسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جائے کہ وہ حکم کا مدار بنتی ہے تو جہاں کہیں بھی وہ وصف متحقق ہوگی وہ حکم بھی ثابت ہو جائے گا اور اصل جسے ہم مقیس علیہ قرار دیتے ہیں ـــــ جب وہ چند اوصاف پر مشتمل ہو تو وہ وصف جو علتِ حکم بنتا ہے، اس کی معرفت دو طرح سے ہو سکتی ہے۔

(۱) ——— اوّل یہ کہ خود شارع علیہ السلام نے تصریح کر دی ہو یا کسی عہد میں اہلِ اجتہاد اس امر پر متفق ہو گئے ہوں کہ فلاں وصف علتِ حکم ہے، مثلاً قربانی کے گوشت کی ذخیرہ اندوزی سے ممانعت کرتے ہوئے شارع علیہ السلام نے فرمایا:

"دافہ (یعنی مہمان قافلہ کی آمد) کی وجہ سے میں نے تمھیں گوشت کی ذخیرہ اندوزی سے منع کر دیا تھا:

اسی طرح مروی ہے کہ "آں حضرتؐ نے نماز میں سہو کی وجہ سے سجدۂ سہو کیا"

یا یہ کہ "ماعز اسلمی نے زنا کیا تو آں حضرتؐ نے سنگساری کا حکم دیا"

نص کے ذریعہ علتِ حکم کی معرفت کبھی تو صریح الفاظ میں مذکور ہوتی ہے اور کبھی ایماء یا اشارۃ النص سے مفہوم ہو جاتی ہے لہٰذا ان میں سے ہر قسم کو اس کے مرتبہ پر رکھا جائے گا جسے صرف عربی لغت اور اس کے اسالیب کے ماہر اور علمائے نصوص شرعیہ ہی اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔

اجماع سے علت کی معرفت کی مثال

اور وہ وصف جس کے علت حکم ہونے پر اجماع ہو چکا ہے، اس کی مثال میں علمائے حنفیہ نے "صغر سنی" پیش کیا ہے اور کہا ہے کہ ولایت علی المال کی علت صغر سنی ہے لہٰذا جب ولایت علی المال کی علت صغر سنی ہے تو ولایت فی النکاح کو اس پر قیاس کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ صغیرہ ——— باکرہ ہو یا ثیبہ ——— پر ولایت کی علت بکارت نہیں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا خیال ہے بلکہ اس کی علت عدم بلوغ (صغر سنی) ہے، جیسا کہ اجماع سے ثابت ہوتا ہے۔

اسی طرح وراثت کی تقسیم کے وقت حقیقی بھائی کے علاتی بھائی پر مقدم ہونے کے بارے میں فقہاء اس امر پر متفق ہیں کہ اس تقدیم کی علت قرابت ہے لہٰذا ولایت نکاح میں اسے ترجیح حاصل ہو گی، مگر امام زفرؒ اس کے خلاف ہیں جیسا کہ کتبِ فقہ میں بالتفصیل مذکور ہے۔

(۲) ——— جب کسی وصف کا علّت ہونا کتاب و سنت کی کسی نص، آثار صحابہ یا اجماع سے ثابت نہ ہو تو اس صورت میں اس کی معرفت میں استنباط سے کام لیا جائے گا، یعنی مصادرِ شریعت کے تتبع سے معلوم کیا جائے گا کہ کون سی وصف علتِ حکم ہے اور فقہائے اہل الرائے نے یا (دوسرے الفاظ میں) ان فقہاء نے جو قیاس کو اصولِ شریعت مانتے ہیں ——— مصادرِ شریعت سے اس علت کی معرفت کے لیے کچھ حدود و رسوم متعیّن کیے ہیں اور اسے یوں ہی غیر منضبط نہیں چھوڑ دیں۔

استنباطِ علت کے بارے میں علمائے احناف کا مسلک

چنانچہ علمائے احناف کی رائے، جسے وہ امام صاحب اور ان کے اصحاب کی طرف منسوب کرتے ہیں، یہ ہے کہ کسی وصف کا علتِ حکم ہونا سلف صالح کے مسالک سے معلوم ہو سکتا ہے، یعنی یہ کہ وہ ان عللِ فقہیہ کے موافق ہو جو سلف صالح رضی اللہ عنہ سے منقول ہیں اور سلف سے ماثور عللِ فقہیہ کے ساتھ موافقت کا نام ان کی اصلاح میں "شہادتِ مزکیہ" ہے لہٰذا جب وہ یہ کہتے ہیں کہ کسی وصف کا علتِ حکم ہونا "شہادتِ مزکیہ" سے ثابت ہو سکتا ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ سلف نے جو اصولِ فقہیہ مستنبط کیے ہیں ان سے اس وصف کا علتِ حکم ہونا ثابت ہوتا ہے۔

آثارِ سلف کا تتبع

احکام جو عللِ سلف سے ماثور ہیں ان کے تتبع اور استقراء سے آخرکار علمائے احناف کو یہ معلوم ہو گیا کہ شارع علیہ السلام نے جس وصف کو کسی حکم میں مؤثر قرار دیا ہے، وہی اس حکم کی علت ہے، جس پر وہ مبنی ہوتا ہے اور حکم اور وصف میں کوئی نہ کوئی مناسبت ضرور ہوتی ہے، جو حکم کو اس وصف کا اثر بنا دیتی ہے۔ مثلاً کسی شخص کی بیوی اسلام قبول کر لے اور خاوند مسلمان نہ ہو تو ان کے مابین تفرقہ کرا دیا جائے گا۔

اب یہاں دو چیزیں پائی جاتی ہیں۔ عورت کا قبولِ اسلام اور خاوند کا اسلام قبول کرنے سے انکار اور عقل فیصلہ نہیں کر پاتی کہ دونوں میں سے کس کو علت قرار دیا جائے۔ نہ عورت کے مسلمان ہونے کو سببِ تفریق قرار دے سکتے ہیں، کیوں کہ اسلام ازدواجی حقوق کا محافظ ہونے کی حیثیت سے معروف ہے نہ کہ قاطع، لیکن بیوی کے مسلمان ہو جانے کے بعد خاوند کا اسلام سے انکار ایسی چیز ہے جو حکمِ فرقت میں اثرِ شرعی بن سکتا ہے، کیوں کہ اس صورت میں اگر ازدواجی تعلقات برقرار رکھے جائیں تو عورت کو خاوند کی تولیت میں رہنا پڑے گا اور یہ ناممکن ہے کیوں کہ اسلام میں یہ حقیقت مسلمہ ہے کہ کسی غیر مسلم کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہو سکتی۔

بلاشبہ آنحضرتؐ اور صحابہ کرام رضی اللہ علیہم اجمعین سے جو علل ماثور ہیں ان کے استقراء سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس وصف کو علتِ حکم بنایا جاتا ہے اس کے اور حکم کے مابین بایں طور ملاءمت اور مناسبت ہوتی ہے کہ عقل کو وصف کا اثر قرار دے سکتی ہے۔ مثلاً آنحضرتؐ نے بلی کے جھوٹے برتن کی طہارت کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا:

اِنَّهُنَّ مِنَ الطَّوَّافِيْنَ وَالطَّوَّافَاتِ عَلَيْكُمْ۔

یعنی بلیاں تو گھریلو جانور ہیں جو اکثر تمھارے ہاں آتی جاتی رہتی ہیں۔

یہ تعلیل ایسی ہے جس کی بناء پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا طوافین سے ہونا ایسا وصف ہے جو حکمِ طہارت میں مؤثر ہو سکتا ہے کیوں کہ ایسی حالت میں نہ صرف بلّی کے جھوٹے سے احتراز ممکن ہے، بلکہ احتراز کرنے میں سخت تکلیف بھی ہے، حالانکہ قرآن یہ کہتا ہے:

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ۔

اس سے ثابت ہوا کہ نجاست کا عدم اعتبار ضرورت کے سبب سے ہے لہٰذا جہاں کہیں ضرورت متحقق ہوگی نجاست کا حکم ساقط ہو جائے گا، یعنی جس شخص کے کپڑے پلید ہوں اور عبادت کے لیے پانی میسر نہ ہو تو وہ انہی پلید کپڑوں کے ساتھ نماز پڑھ سکتا ہے؛ یہاں ضرورت اور عدم نجاست کے مابین ملازمت بالکل واضح ہے۔

آثارِ صحابہ اس سلسلے میں آثارِ صحابہ میں سے حضرت عمرؓ اور عبادہ بن صامت کا واقعہ ہے۔ ایک مرتبہ ایک انصاری نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں انگور کا نبیذ پیش کیا جو آگ پر پکایا گیا تھا، حضرت عمرؓ نے دریافت فرمایا کہ یہ کیسے بنتا ہے؟ انصاری نے عرض کیا، ہم عصیر (شیرہ) کو آگ پر پکاتے ہیں، پکتے پکتے جب ایک تہائی (⅓) باقی رہ جاتا ہے تو اتار لیتے ہیں۔ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اس میں کچھ پانی ملایا اور پی لیا، پھر وہ پیالہ حضرت عبادہ بن صامت کو دے دیا جو آپ کے دائیں جانب بیٹھے ہوئے تھے۔

عبادہ نے اعتراض کیا کہ آگ پر پکانے سے کوئی حرام چیز حلال نہیں ہو جاتی۔ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "احمق" تم سرکہ کھاتے ہو کیا وہ شراب نہیں بنتا ہے؟ حضرت عمرؓ کی نظر علتِ تحریم پر تھی کہ سکر کی وجہ سے شراب حرام ہوتی ہے، اگر مادہ سکر ختم کر دیا جائے تو اس کی حلت میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا۔ بلاشبہ سکر حکمِ تحریم کے لیے وصف مناسب اور مؤثر ہے۔

وصفِ مؤثر حضرت امام ابوحنیفہؒ بھی اپنے قیاسات میں وصفِ مؤثر کو علتِ حکم قرار دیتے تھے فقہائے حنفیہ اس کی دلیل میں امام صاحب سے ایک فروعی مسئلہ نقل کرتے ہیں کہ ایک شخص اپنے رشتہ دار غلام کو خریدنے کے لیے دوسرے شخص کے ساتھ شرکت کرلے تو وہ غلام اپنے عزیز کی طرف سے آزاد ہو جائے گا، اور دوسرا شخص اس عزیز سے کسی قسم کے مال کا مطالبہ نہیں کر سکے گا۔ کیوں کہ وہ یہ بات معلوم کرنے کے بعد کہ غلام اس کا رشتہ دار ہے اور خریدنے کے بعد وہ خود بخود آزاد ہو جائے گا اس کے ساتھ بیع میں شریک ہوا ہے۔

چونکہ فقہائے حنفیہ اس فروعی مسئلہ سے استدلال کرتے ہیں لہٰذا ہم اس مسئلے کی قدرے وضاحت ضروری سمجھتے ہیں۔

شریعت اسلامیہ کی رو سے یہ بات طے شدہ ہے کہ جو شخص اپنے کسی عزیز کو خرید لے گا وہ آزاد ہو جائے گا اور یہ کہ آزادی کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے، لہٰذا جو شخص کسی غلام کا بعض حصہ آزاد کر دے گا تو سارا غلام اسے آزاد کرنا پڑے گا، لہٰذا اگر کسی کے ساتھ شریک ہو کر کسی قریبی رشتہ دار کو خریدے گا تو اس کے خریدتے ہی وہ غلام پورے کا پورا آزاد ہو جائے گا۔ اس کے رشتے دار کا حصہ تو قرابت کے سبب آزاد ہو جائے گا اور باقی حصہ اس لیے آزاد ہو جائے گا کہ عتق (آزادی) ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوتی۔

یہاں تک تو یہ مسئلہ امام صاحبؒ اور صاحبین کے مابین متفقہ ہے۔

مگر اختلاف اس میں ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اس قریبی رشتہ دار پر اس کے شریک کے حصہ کی ضمانت نہیں ڈالی جائے گی، بلکہ غلام پر وہ قرض تصور ہو گا اور وہ کما کر اسے ادا کرے گا۔

اس کے برعکس "صاحبین" کہتے ہیں کہ اگر وہ رشتہ دار تونگر اور خوشحال ہو گا تو اپنے رفیقِ کار کے حصہ کا ضامن ہو گا اور اگر خوش حال نہیں ہے تو غلام سے سعی کرائی جائے گی۔

امام صاحبؒ کے دلائل

امام صاحب عدم ضمانت کی یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ اگر اس پر ضمانت ڈالی جائے گی تو ضمانت عدوان ہو سکتی ہے مگر اس شریک کی رضامندی کے سبب ہم ضمانت عدوان نہیں ڈال سکتے، کیوں کہ غلام خریدتے وقت اس کے ساتھی کو اس کا علم تھا کہ رشتے دار کے خریدنے کی وجہ سے وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ لہٰذا لامحالہ یہ کہنا پڑے گا، وہ عتق پر راضی تھا، کیوں کہ دار الاسلام میں رہتے ہوئے کسی قانون سے جہالت عذر متصور نہیں ہو سکتی۔

لہٰذا اس کی رضامندی کو سقوطِ ضمانت کی علت قرار دیا جائے گا جس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کسی وصف کو علت قرار دیتے وقت حکم کے ساتھ اس کی ملازمت اور مناسبت ملحوظ رکھتے تھے اور مناسبت کے بغیر کسی حکم کو وصف کا اثر قرار نہیں دیتے تھے۔

چنانچہ فقہ حنفی میں فروع کی بنیاد اسی اصل پر ہے اور ہر وہ فرع جس کی علت نص یا اجماع سے ثابت ہے، اس میں اسی تاثیر کا لحاظ کیا گیا ہے، اس بنا پر اقارب کے نفقات کا سبب وجوب عجز کو قرار دیا جائے گا، کیونکہ عجز ہی وصف ملائم مؤثر بن سکتا ہے اسی طرح نکاح میں صغیرہ پر ولایت کا سبب اس کی صغر سنی کو قرار دیا جائے گا، کیوں کہ یہ وصف ملائم اور مؤثر ہے۔ علیٰ ہذا القیاس باقی جزئیات اس قسم کی جزئیات اور فروع کے تتبع اور استقراء سے ہم حتماً یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ امام صاحب جملہ اوصاف میں استخراج علت کے لیے صرف ملازمت اور تاثیر کو ملحوظ رکھتے تھے اور اسی مناسبت کی بنا پر کسی وصف کو علت حکم اور قیاس کا مبنیٰ قرار دیتے تھے۔

چند اہم فقہی اصطلاحات

علمائے حنفیہ کی تحقیق کے مطابق امام صاحب نصوص میں علت حکم کی معرفت کے لیے اسی مسلک پر گامزن تھے اور امام صاحب سے منقول جملہ فروع فقہیہ کی توجیہ اسی مسلک کے مطابق صحیح ہو سکتی ہے، لہٰذا اس مسلک کو امام کی طرف منسوب کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے جیسا کہ علمائے محققین نے جملہ فروع کا جائزہ لے کر اسے امام صاحب کی طرف منسوب کیا ہے گو امام صاحب رح نے اس کی تصریح نہیں کی ہے اور کسی منصوص علیہ شے کی جملہ اوصاف میں اس وصف کے استخراج کو جس پر غیر منصوص علیہ چیز کو قیاس کر سکیں ـــــ علمائے اصول کبھی تو "تخریج مناط" کہتے ہیں اور کبھی اس کا نام "تنقیح مناط" رکھتے ہیں لہٰذا اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان ہر سہ اصطلاحات ـــــ تخریج مناط، تنقیح مناط، تحقیق مناط کی تشریح کر دی جائے کیونکہ یہ الفاظ اکثر علمائے اصول کی زبان قلم پر جاری رہتے ہیں۔

تنقیحِ مناط جس نص کے مجموعۂ اوصاف میں سے کسی ایک وصف کا علتِ حکم ہونا مفہوم ہوتا ہو۔ اس میں نظر و اجتہاد سے اس وصف کی تعیین کو "تنقیح مناط" کہا جاتا ہے۔

چنانچہ غور و فکر سے غیر متعلقہ اوصاف کو حذف کر کے باقی ایک وصف کو علت حکم قرار دیا جاتا ہے مثلاً" رمضان کے مہینے میں ایک اعرابی کا اپنی عورت سے مجامعت کا ارتکاب کر کے روزہ باطل کرنے پر کفارہ کا واجب کرنا ـــــ ظاہر ہے یہ ایجاب اس اعرابی کے ساتھ مختص نہیں تھا اور نہ اس کا تعلق نفسِ جماع سے ہے بلکہ اس سلسلے میں وارد شدہ نص پر غور و فکر کے بعد یہ کہا جائے گا کہ یہاں علتِ حکم (ایجاب کفارہ کا سبب) عمداً افطار کرنا ہے لہٰذا جو شخص بھی رمضان شریف کے مہینے میں دن کو عمداً روزہ افطار کرے گا، امام صاحب کے نزدیک اسے اسی کے ساتھ ملحق کیا جائے گا۔ لہٰذا "تنقیح مناط" نام ہے "نص" یا "استنباط" کے ذریعہ اس وصف کی معرفت کا جو "مناطِ حکم" بنتی ہو۔

تخریجِ مناط جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں جب شارع سے صراحت و ایماء کے ذریعے کسی وصف کا علت ہونا ثابت ہو تو ایسی صورت میں اجتہاد سے اس وصف کے استنباط کا نام تخریج مناط ہے مثلاً" یہ کہنا کہ اہلی گدھے کی تحریم کی علت استعمال ہے اور قتلِ عمد میں قصاص کی علت عدوان ہے تاکہ دوسرے جزئیات کو اس پر قیاس کیا جا سکے۔

تحقیقِ مناط کسی علت کے نص یا اجماع یا استنباط سے معلوم کر لینے کے بعد آحاد (جزئیات) میں اس علت کے وجود کی معرفت پر نظر و فکر سے کام لینے کا نام تحقیق مناط ہے مثلاً عدالت کے متعلق ہمیں معلوم ہے کہ گواہی کے مقبول ہونے کی علت بنتی ہے اب اس کے بعد اس بات کی تحقیق کرنا کہ کیا فلاں گواہ عادل بھی ہے یا نہیں؟ یا ہمیں یہ تو معلوم ہے کہ تحریم خمر کی علت اس کا مسکر ہونا ہے۔ اب یہ تحقیق کرنا کہ آیا

نبیذ بھی مسکر ہے یا نہیں۔ اس قسم کی تحقیق کو "تحقیقِ مناط" کہا جاتا ہے۔

استحسان قیاس

گزشتہ صفحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب اس وصف ملائم کو علت قرار دیتے تھے جو حکم میں مؤثر ہو سکے اور جہاں بھی وہ وصف متحقق ہو وہ حکم ثابت ہو جائے گا۔ امام صاحب کے نزدیک اس وصف کے مطابق قیاس کارفرما ہوتا ہے

مگر بعض اوقات فقیہہ کے سامنے وصف مؤثر موجود ہوتا ہے اور اس کے بالنتیج حکم میں عموم ہوتا ہے لیکن بعض صورتوں اور بعض احوال میں ایک دوسرا وصف اس کا معارض آجاتا ہے جو پہلے وصف سے اثرات کے لحاظ قوی تر ہوتا ہے، لہٰذا فقیہہ اس دوررس وصف کے پیشِ نظر پہلے حکم سے عدول کر کے دوسرے وصف کے مطابق حکم لگا دیتا ہے۔

فقہائے حنفیہ کی اصطلاح میں اسے "استحسان القیاس" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ استحسان بھی قیاس ہی کی قسم ہے اور اس میں قوی الاثر وصف دوسرے ضعیف الاثر وصف سے معارض ہوتا ہے ہم استحسان کے عنوان کے تحت اس کی کچھ وضاحت کریں گے۔

علت خود حکم میں مؤثر ہوتی ہے

جب یہ ثابت ہو گیا کہ علت ہی وجود حکم میں مؤثر ہوتی ہے تو لامحالہ وہ وصف متعدی ہو گا یعنی جہاں کہیں وہ وصف متحقق ہو جائے گا اس کا حکم بھی ثابت ہو جائے گا اور وہ حکم اپنے مقام تک منحصر نہیں رہے گا بلکہ وصف کی تاثیر کے بالنتیج ثابت ہوتا رہے گا۔[1]

امام ابو حنیفہؒ اور تعمیم علل

چونکہ علت کے اثبات کی اساس اس کے متعدی ہونے پر ہے اس لیے فقہائے اہل الرائے کہتے ہیں کہ جس غیر منصوص محل میں وہ علت متحقق ہو جائے گی وہاں حکم ثابت ہو جائے گا، اسی طرح اصول متقرر اور احکام منضبط ہو جاتے ہیں اور نصوصِ شرعیہ پر عمل ہوتا ہے۔ قیاسی اور غیر قیاسی احکام کی معرفت حاصل ہوتی ہے چنانچہ غیر قیاسی احکام کو محلِ نص پر منحصر کیا جاتا ہے اور

---

[1] یہ بحث حنفی اور شافعی علمائے اصول کے مابین مختلف فیہ ہے۔

علمائے احناف یہ ثابت کرتے ہیں کہ وہ علت لامحالہ متعدی ہو گی۔

مگر علمائے شافعیہ اس کے قاصر ہونے کے جواز کو ثابت کرتے ہیں اور یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ فرع کی مثل محل نص میں بھی حکم علت کا تابع ہوتا ہے اور اگر وہ وصف متعدی نہ ہو تو تعطیل صرف وصف کے ساتھ تعلق حکم کا فائدہ دیتی ہے مگر علمائے حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ محل نص میں تو حکم نص سے ثابت ہو گا اور اس کے اثبات میں علت مؤثر نہیں ہو گی، کیونکہ محل نص میں علت کی طرف حکم کی اضافت سے دلالت نص کا ابطال لازم آتا ہے ہاں تعرف علت کا صرف فائدہ یہ ہے کہ حکم کو غیر منصوص حکم کی طرف متعدی کیا جا سکے۔

ان نصوص کو خلافِ قیاس سمجھا جاتا ہے اور قواعدِ مقررہ کے خلاف نصوص کے احترام کو قائم رکھتے ہوئے ان کے احکام کو ثابت کیا جاتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ عمومِ علت اور اس کے بالتتبع احکام کے اثبات کا اصول امام صاحب کی طرف منسوب ہے اور غالباً یہ سب سے واضح پہلو ہے جس کے باعث فقہائے عراق، فقہائے حجاز پر امتیاز رکھتے ہیں اور امام صاحبؒ کے جملہ اجتہادی مناحی اور علمائے اصول کا فروعِ ماثورہ کے تحت انھیں امام صاحب کی طرف منسوب کرنے سے بھی عمومِ علل کا نتیجہ اخذ ہوتا ہے۔

چنانچہ امام صاحب سے دوسری چیزوں کے علاوہ یہ بھی مروی ہے کہ وہ غیر واقعی مسائل کو واقعی فرض کر لیتے تھے اور ان کے لیے احکام وضع کرتے تھے اور یہ اسی وقت ممکن ہے کہ احکامِ واقعیہ کی علل کا استنباط کر لیا جائے اور پھر ان کے نتائج کو عام کر کے انھیں مسائلِ مفروضہ پر منطبق کیا جائے اور ان میں علل کی تاثیر کو جانچا جائے اور امام صاحب چونکہ پہلے فقیہ ہیں جنھوں نے فقہ کے فرضی مسائل پر کثرت سے بحث کی ہے حتیٰ کہ بعض علماء نے انھیں اس راہ کا سالارِ قافلہ تسلیم کیا ہے لہٰذا امام ابوحنیفہؒ ان فقہا میں پہلے شخص ہیں جنھوں نے کثرت کے ساتھ تعمیمِ علل سے کام لیا ہے۔ چنانچہ امام کے سامنے جب حضرت ابوہریرہؓ کی یہ حدیث آتی ہے کہ "بھول کر کھانے پینے سے روزہ افطار نہیں ہوتا" ——— تو اس سے اخذ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اگر یہ نص نہ ہوتی تو ہم قیاس سے فتویٰ دیتے۔"

جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ افطار کی علت کے عموم کے قائل تھے اور وہ علت اپنے عموم کے اعتبار سے محلِ نص کو بھی شامل ہوتی ہے نیز یہ کہ اگر نص وارد نہ ہوتی جو اس کے المراد کو منع کر دیتی تو امام صاحب اس عموم کے مطابق فتویٰ صادر فرماتے۔

امام صاحب کے اجتہاد کے بارے میں اخبارِ وارده سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بعض اوقات جب عمومِ علّت سے حکمِ قیاس کو لوگوں کے قائل اور مصلحتِ عامہ کے خلاف سمجھتے تھے اور شارع کے نصوص اور استقرائے احکام سے متفق نہیں پاتے تھے ایسی صورت میں وہ قیاس سے استحسان کی طرف عدول فرماتے تھے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ علتِ مؤثرہ کو اس عموم پر جاری رکھتے تھے مگر جہاں یہ دیکھتے کہ علت کا انطباق قبیح اور غیر مناسب ہے تو استحسان سے کام لیتے لیکن اس سے علّت کی تاثیر میں کچھ فرق نہ آتا کیوں کہ علت کی مثال قوانینِ عامہ کی طرح ——— باصطلاحِ اہلِ قانون ——— اس کی تطبیق حرفی ہے جو احیاناً ظلم کی حامل ہوتی ہے، مگر یہ بات قانون کی صلاحیت پر اثر انداز نہیں ہوتی۔

چنانچہ علمائے اصول جنھوں نے فروع سے فقہِ حنفی کے اصول مستنبط کیے ہیں۔ وہ اس بات کو ثابت

کرتے ہیں کہ نص معلل کی شرط یہ ہے کہ وہ معدول بہ عن القیاس نہ ہو اور یہ شرط جبھی معقول ہو سکتی ہے کہ علل احکام کو عام تسلیم کیا جائے اور اجتہاد سے جس حکم کا اس کے اثرات سے ہونا ثابت ہو جائے اسے ثابت مان لیا جائے۔

فروع کے قواعدِ خاصہ، عللِ مستنبطہ ان تفصیلات سے روز روشن کی طرح ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب مستنبطہ احکام میں علل کی تعمیم کرتے تھے، اس طرح وہ فروع کو قواعدِ خاصہ یعنی عللِ مستنبطہ کی شکل میں جمع کر لیتے تھے ان کی فقہ پر یہی رنگ غالب تھا، چنانچہ فقہائے رائے، فقہائے اثر پر اس بات میں امتیاز رکھتے تھے۔

جن عللِ مستنبطہ کے عموم پر علما متفق ہوں ان کے بارے میں یہ مناقشت باقی رہ جاتی ہے کہ کیا مواضع استحسان کے علاوہ یہ علل اجتہاد سے تخصیص کو قبول کرتی ہیں یا نہیں؟ چنانچہ بعض علماء انھیں قابلِ تخصیص مانتے ہیں اور بعض قابلِ تخصیص نہیں مانتے۔

جو لوگ اجتہاد کے ذریعہ ان کی تخصیص کے قائل ہیں ان میں ابو زید دبوسی، ابوالحسن الکرخی اور ابوبکر رازی شامل ہیں اور فخر الاسلام بزدوی وہ ہیں جو تخصیص کے عدم جواز کے قائل ہیں، مگر یہ دونوں گروہ اس امر پر متفق ہیں کہ جب علت کی تعدی میں کوئی مانع موجود ہو، جو اس کے اثر کو توڑ دے تو اس کا علت ہونا باطل ہو جائے گا اور وہ مانع اس امر کی دلیل ہوگا کہ اس وصف میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے محل اختلاف تو اس کی موجودہ حالت ہے کہ کیا عدم صلاحیت کی دلیل کے غیر موجود ہونے کی صورت میں اجتہاد اور رائے فقہی کے ذریعہ بعض فروع میں مختلف ہو سکتی ہے اور حکم کے عدم ترتب کو قبول کر سکتی ہے یا وہ کسی نص خلاف قیاس یا استحسان کی صورت کے بغیر تخلف یا عدم ترتب حکم کو قبول نہیں کرتی؟

چند اور فقہی نکتے جو لوگ مذکورہ بالا نوعیت کی تخصیص کو جائز مانتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ علت تو صرف حکم کی امارت (علامت ظاہری) جسے شارع نے حکم کی علامت ٹھہرایا ہے اور مجتہد اس کے استنباط کا مکلف ہوتا ہے ورنہ وہ علت از خود موجب حکم نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہ جائز ہے کہ ایک جگہ پر وہ علامت بنے اور دوسرے مقام پر تخلف ہو جائے اور وہ اکثر احوال میں اپنی تاثیر سے ظہور حکم کی علامت بنتی ہے نہ کہ ہر حالت میں، جیسا موسم سرما میں بادل بارش کی علامت ہوتا ہے لیکن کبھی بارش نہیں بھی ہوتی اور بارش نہ ہونا اس کے عدم علامت کی دلیل نہیں ہے۔

نیز ثابت اور مجمع علیہ امر یہ بھی ہے کہ جب نص خلاف قیاس، اجماع، ضرورت اور استحسان سے اس علت کا عمل باطل ہو جاتا ہے تو یہ کیوں جائز نہیں ہے کہ تعمیم حکم سے کسی مانع کے

پائے جانے کے وقت اجتہاد کے ذریعہ اس کی تخصیص کر لی جائے؟

ان کے برعکس جو لوگ تخصیصِ علت کو غیر ممکن مانتے ہیں وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ بغیر کسی نص کے علت کے حکم کو متخلف مان لینے میں علت کا نقص اور اس کی تاثیر کا سلب لازم آتا ہے یعنی وہ وصف نہ تو علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور نہ متعدی ہو سکتا ہے اور نہ اس پر قیاس مستقیم ہو سکتا ہے اور پھر تخصیص کے معنی تو یہ ہوئے کہ کسی مقام میں علت کے عدم دلالت علی الحکم پر دلیل موجود ہو اور اس مقام میں اس علت کے مؤثر ہونے کی نفی ہوتی ہے اور اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ وہ علت اس مقام پر منطبق نہیں ہوتی یعنی پائی ہی نہیں جاتی تو جب وہ موجود ہی نہیں ہے تو تخصیص بے معنی ہے اور یہ کسی کا اجتہادی اور فقہی مسلک بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیوں کہ جب عدم ترتب حکم سے مانع موجود ہے اور وہ مانع مؤثر ہے تو اس صورت میں تو علت فرع میں موجود ہی نہیں ہوگی۔

نیز تخصیص کا حال یہ ہے کہ وہ علت فروعِ مخصوصہ میں حکم کی امارت (دلیل) بنتی ہے اور وہاں اس کا حکم سے غیر ملائم ہونا ظاہر ہوتا ہے تو اس کے معنی یا تو یہ ہیں کہ وہ علت فرع میں سرے سے موجود ہی نہیں ہے یا اس وصف میں جسے پہلے علت قرار دیا گیا تھا۔ چند قیود کا اضافہ کر کے کچھ تغیر کر دیا گیا ہے۔

اور یہ اس قسم کی بات ہے کہ کوئی شخص کسی جنگل میں کھمبوں کے ذریعہ راستہ معلوم کرے پھر ایک سیاہ کھمبہ دیکھ کر یہ سمجھ لے کہ یہ راستہ کی طرف رہنمائی نہیں کرتا تو وہ بعد کے کھمبوں سے اس وقت تک رہنمائی حاصل نہیں کر سکتا جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ وہ سیاہ نہیں ہیں اسی طرح اس تخصیص سے معلوم ہوتا ہے کہ قید کے علاوہ اس وصف کو علت قرار دینا باطل ہے ان سب وجوہ سے ثابت ہے کہ تخصیص سے علت کا نقص اور ابطال لازم آتا ہے۔

امام صاحبؒ مبتدع نہیں تھے

اور تخصیص کے جواز پر نصوصِ معدولہ عن القیاس یا استحسان سے دلیل لانا جائز نہیں، کیونکہ نصوصِ معدولہ میں تو قیاس کی شرط ہی موجود نہیں ہے اور جن فروع میں استحسان سے حکم لگایا گیا ہے وہاں علت ہی موجود نہیں ہے کیونکہ ان میں تاثیر کے عدم تحقق کی وجہ سے ملائمت ہی ثابت نہیں ہے، لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ فرع میں صرف ظاہری طور پر وصف پایا جاتا ہے۔

یہ ایک محض نظری اور فکری بحث ہے جسے ہم نے فقہائے اہل الرائے کے ترتیبِ احکام میں تعمیم علل کی وجہ سے بیان کر دیا ہے حتیٰ کہ بعض تو مبالغہ سے کام لے کر یہاں تک کہہ دیتے ہیں۔ یہ تعمیم تخصیص کو قبول ہی نہیں کرتی حالانکہ نصوصِ عامہ میں تخصیص ہو سکتی ہے۔ پس تعمیم اور اس کے ساتھ تمسک میں حد سے تجاوز ہی ایسی چیز ہے جو امام ابوحنیفہ کے دور میں فقہائے عراق اور فقہائے حجاز کے مابین تفرقہ کا باعث بنی اور امام صاحب تعمیم علل پر زیادہ زور دینے کی وجہ سے اثر کی بجائے رائے کے ساتھ زیادہ مشہور ہوئے۔ چنانچہ امام صاحب کے قیاسات اور ان کے ایراد کی خبریں پھیل گئیں حالانکہ وہ سنت سے تمسک کرتے تھے وہ متبع سنت تھے مبتدع نہیں تھے۔

الاستحسان

فقہ اسلامی کا ایک اہم مصدرِ شریعت

قیاس اور استحسان قیاس کے بعد امام صاحب بکثرت جس اصل سے کام لیتے تھے وہ استحسان ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"امام صاحب کے اصحاب مقاییس (قیاسات) میں تو ان سے منازعت (مباحثہ) کر لیتے، جب وہ یہ فرما دیتے کہ میں اسے مستحسن خیال کرتا ہوں تو کوئی بھی بحث نہیں کر سکتا تھا۔"

استحسان کے کثرتِ استعمال کی بنا پر لوگوں کو امام صاحب پر ردّو قدح کا موقع ملا، چنانچہ اسے مخالفین نے بہت اچھالا اور ان کی فقہ اور تقویٰ کے بارے میں ناسزا باتوں تک سے دریغ نہیں کیا، قیاس میں تو انھیں کچھ ایسی قباحت نظر نہ آئی کہ امام صاحب کے خلاف نصوص سے کلیۃً خروج کا فیصلہ صادر کر دیتے، مگر استحسان میں انھیں نص سے روگردانی کا مواد مل سکتا تھا۔ چنانچہ صاحب کشف الاسرار فخر الاسلام باب الاستحسان پر اپنی تعلیقات میں لکھتے ہیں:

"بعض مسلمان ردّو قدح کرنے والوں نے امام صاحب اور ان کے اصحاب پہ طعن کیا ہے کہ انھوں نے قیاس کو ترک کر کے استحسان سے کام لیا، چنانچہ وہ کہتے ہیں: کتاب وسنت، اجماع اور قیاس کا تو ارکانِ شریعت سے ہونا مسلّم ہے، مگر استحسان ایک ایسی اصل ہے جسے حاملینِ شریعت میں سے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے علاوہ کوئی نہیں جانتا، حالانکہ اس کے معتبر ہونے پر ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ یہ خود پرستی ہے اور قیاس کو چھوڑ کر استحسان سے کام لینا حجتِ شرعیہ کو چھوڑ کر ذاتی خواہشات

کی پیروی کرنا ہے۔

پھر استحسان کے مقابلہ میں جس قیاس کو وہ ترک کرتے ہیں اگر وہ قیاس حجتِ شرعی ہے تو حق کے بعد گمراہی کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے اور اگر حجتِ شرعی نہیں ہے تو وہ از خود باطل اور واجب رد ہے۔ بعض اوقات وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم قیاس سے اخذ کرتے ہیں اور استحسان کو ترک کرتے ہیں تو یہ باطل سے اخذ اور اس پر عمل کیا معنی رکھتا ہے؟ . . .“ مگر یہ سب اعتراض غور و فکر کے بغیر اور امام صاحب کا صحیح مقصد نہ سمجھنے کی وجہ سے ہیں۔

امام صاحب کا علم و فضل اور تقویٰ اس سے بہت بالا تھا کہ وہ شریعتِ حقہ میں خواہشِ نفسانی سے کوئی بات کہتے یا کسی دلیلِ شرعی کے بغیر استحسان سے کام لیتے . . . چنانچہ شیخ —— فخر الاسلام بزدوی —— نے اس لفظ کا اصل مفہوم اور اس کی حقیقت بیان کرنے کے لیے مستقل عنوان قائم کیا ہے[۱]۔“

استحسان پر اعتراضات کی بوچھاڑ

اس تصریح سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب رح کا استحسان کس طرح ہدفِ تنقید و تعریض بنا ہوا تھا۔ مخالفین کا خیال تھا کہ استحسان دین میں ایک نیا شوشہ ہے جو کسی ضابطہ کے تحت نہیں آتا اور جس فتویٰ کی بنیاد کسی نص پر نہ ہو اور نہ کسی ایسے ضابطہ کے تحت ہو جو نص پر مبنی ہے، تو وہ دائرۂ نصوص سے خارج اور خواہشات خلافِ شرع کا مظہر ہے۔

استحسان کے بارے میں دیگر ائمہ کی رائے

چنانچہ امام صاحب کے ہم عصر اور بعد کے علما استحسان کے بارے میں مختلف آرا رکھتے ہیں۔ امام مالک رح جو امام صاحب کے ہم عصر تھے —— فرماتے ہیں:

”استحسان علم کے دس حصوں میں سے نو حصے کے برابر ہے“!

مگر ان کے بعد امام شافعی آئے تو وہ یوں فرماتے ہیں:

”استحسان نئی شریعت ہے۔“

پھر اس کے رد میں ”کتاب ابطال الاستحسان“ کے نام سے ”کتاب الام“ میں ایک

---

[۱] کشف الاسرار

مستقل عنوان قائم کیا ہے اور اس کے ابطال پر دلائل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"فتویٰ یا تو نص سے دیا جاسکتا ہے یا اسے کسی نص پر محمول ہونا چاہیے اور اجتہاد بالرائے صرف قیاس ہی کی شکل میں ہوسکتا ہے، کیونکہ یہ نص پر حمل کی ایک صورت ہے، مگر استحسان میں نہ تو نص سے اخذ کیا جاتا ہے اور نہ وہ نصوص پر محمول ہوتا ہے۔ استحسان پر فتویٰ دینا سراسر باطل ہے۔"

استحسان کی حقیقت

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس "استحسان" کے بارے میں ائمہ نے اس قدر اختلاف کیا ہے اور یہ اختلاف فقہائے عراق اور فقہائے حجاز کا اختلاف بھی نہیں تھا، کیوں کہ امام مدینہ امام مالکؒ نے تو اس کی تعریف میں یہ تک کہہ دیا ہے کہ یہ علم کے دس حصوں میں نو حصوں کے برابر ہے، مگر ان کے تلمیذ امام شافعیؒ اس پر سخت تنقید کرتے ہیں اور اس کے ابطال پر مستقل مقالہ سپردِ قلم کرتے ہیں، لہٰذا استحسان ہے کیا؟ اور اس کی حقیقت کیا ہے؟

فقہائے حنفیہ کے نزدیک استحسان کی حقیقت

جو استحسان امام صاحبؒ سے منقول ہے۔ فقہائے حنفیہ نے اس کے قواعد مرتب کیے ہیں اور جس قدر اجتہاد بالاستحسان کے ذریعہ امام صاحب سے فروعات منقول ہیں، ان کے لیے ضوابط وضع کیے ہیں، ان کی تعریف اور ضوابط سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب کے استحسانات نص و قیاس سے خروج پر مبنی نہیں تھے، بلکہ نص و قیاس سے تمسک پر مبنی تھے۔

امام صاحب کے استحسان کی حقیقت صرف یہ ہے:

"جہاں کہیں علتِ قیاس کی تعمیم نصوص، اجماع اور مصالحِ شرعیہ کے منافی یا خلاف ہو، وہاں اس کی تعمیم کو روک دیا جائے اور اگر عللِ شرعیہ میں تعارض پیدا ہوجائے، تو جو علت تاثیر کے لحاظ سے قوی تر ہو، اس کا اعتبار کیا جائے گو وہ ظاہر اور جلی نہ ہو۔"

استحسان کی مختلف تعریفات

امام صاحب اور ان کے اصحاب جس استحسان سے اخذ کرتے ہیں، اس کی تعریف میں فقہا سے مختلف اقوال مروی ہیں، چنانچہ بعض نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"کسی مقام پر موجبِ قیاس سے زیادہ قوی قیاس کی طرف عدول کرنے کا نام استحسان ہے"۔

مگر یہ تعریف جامع نہیں ہے، کیوں کہ استحسان کے بعض انواع وہ ہیں جن میں نہ صرف قیاس کی طرف عدول ہوتا ہے، بلکہ نص یا اجماع سے اخذ کیا جاتا ہے، لہٰذا ہماری نظر میں سب سے بہتر تعریف وہ ہے جو ابوالحسن الکرخی نے کی ہے:

"مجتہد کسی مسئلے میں اس کے نظائر کے مطابق حکم نہ لگائے بلکہ کسی قوی تر سبب کی بنا پر ان نظائر کے خلاف فتویٰ دے"۔

الکرخی کی تعریف کیوں جامع مانع ہے؟ استحسان کی اس تعریف کو ہم اس لیے پسند کرتے ہیں کہ یہ استحسان کے جملہ انواع کو حاوی ہے اور اس کی اساس اور اس کے لب لباب کو واضح کرتی ہے، کیوں کہ استحسان کی اساس یہ ہے کوئی مسئلہ قاعدۂ مطردہ کے خلاف آجائے اور اس موقع پر اس قاعدہ کے ساتھ تمسک کے بجائے اس کے خلاف فتویٰ دینا شریعت سے زیادہ قریب ہو تو ایسا کرنا چاہیے، لہٰذا استحسان میں قیاس کی بہ نسبت فوری استدلال پر بنا ہوتی ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ استحسان کسی صورت اور کسی قسم پر مشتمل ہو، لیکن جزئی مسئلہ ہی میں ہوتا ہے اور فقیہہ اس کا سہارا صرف اس وقت لیتا ہے، جب وہ قاعدۂ کلیہ کے مطابق فتویٰ دینے کو شریعت کی روح اور اس کی معنویت سے مستبعد محسوس کرتا ہے[۱]۔

---

[۱] استحسان کی یہ حقیقت تو علمائے حنفیہ کے نزدیک ہے۔

فقہائے مالکیہ بھی اس کی تعریف میں مختلف ہیں۔ چنانچہ ابن العربی اس کی تعریف یوں کرتے ہیں:

"استثناء اور ترخیص کے طور پر کسی معارضہ کے سبب دلیل کے بعض مقتضیات کو ترک کرنے کا نام ہے استحسان۔

اور اس کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ عُرف کے مقابلے میں دلیل کو ترک کرنا،

۲۔ اجماع کی وجہ سے ترکِ دلیل۔

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

استحسان کے اقسام علمائے حنفیہ کے نزدیک استحسان کی دو قسمیں ہیں:

(۱) استحسانِ قیاس ـــــ جب کسی مسئلہ میں دو وصف پائے جائیں اور وہ دونوں دو متبائن قیاسوں کے مقتضی ہوں، ایک قیاس ظاہر ہو، جسے قیاس اصلاحی کہا جاتا ہے اور دوسرا قیاس خفی ہو تو ظاہر قیاس کے مقابلہ میں اس خفی قیاس کا نام استحسان ہے۔

یعنی جس مسئلے کے حکم پر فقیہہ غور و فکر کرتا ہے، اس پر وہ دونوں قیاس منطبق ہو سکتے ہیں، مگر ایک قیاس جلی اور ظاہر ہے، اور دوسرا خفی، مگر اس مسئلے میں ایسی دلیل موجود ہو جو خفی کے ساتھ اس کے الحاق کی مقتضی ہو جس کے نظائر مطرد نہیں ہیں، اس بنا پر شمس الائمہ استحسان کی اس نوع پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

۳۔ مصلحتِ عام کی وجہ سے دلیل کو چھوڑ دینا۔

۴۔ تیسیر و توسیع اور رفعِ مشقت کے لیے دلیل کے مطابق حکم لگانا۔

مگر ابن الانباری اس تعریف کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"امام مالکؒ استحسان کو مانتے تھے، مگر اس کا وہ مطلب نہیں ہے جو ابن العربی بیان کرتے ہیں بلکہ کسی مقام پر قیاسِ کلی کے مقابلے میں مصلحت جزئی کی رعایت کرنے کا نام استحسان ہے، چنانچہ امام مالک استدلال مرسل (مصلحتِ عامہ) کو قیاس پر مقدم رکھتے تھے۔ مثلاً ایک شخص خیار کے ساتھ کچھ سامان خرید کرتا ہے اور فوت ہو جاتا ہے اور اس کے ورثاء بیع کے امضاء اور رد میں اختلاف کرتے ہیں تو اشہب کہتے ہیں کہ قیاس کی رُو سے بیع فسخ ہونی چاہیے، مگر ہم استحسان کی رو سے کہیں گے کہ رد کرنے والوں کا حصہ بائع قبول کرنے سے انکار کرے اور امضا کرنے والے اسے قبول کر لیں تو بیع کا امضاء کیا جائے گا۔"

ابن رشد نے استحسان کی جو تعریف کی ہے وہ بھی تقریباً اسی قسم کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

"جو استحسان اکثر استعمال ہوتا ہے حتیٰ کہ قیاس سے بھی اس نے عموم

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

"استحسان دراصل دو قیاسوں کے جمع ہونے کا نام ہے ایک قیاس جلی ہوتا ہے، مگر اثر کے لحاظ سے کمزور ہوتا ہے اور دوسرا قیاس خفی ہے، مگر اثر کے لحاظ سے قوی تر ہوتا ہے، اس دوسری قسم کے قیاس کا نام استحسان ہے، پس یہاں خفا و ظہور کے لحاظ سے ترجیح نہیں ہوتی بلکہ قوۃ تاثیر کی بنا پر ترجیح دی جاتی ہے[1]۔"

اس تفصیل سے اندازہ ہوتا ہے کہ استحسان کی اصل فقہائے اہل الرائے کے رجحان اور ان کے اجتہادی مسلک سے ہم آہنگ تھی، کیوں کہ وہ نصوص سے عللِ احکام کا استنباط کرتے تھے، پھر ان علل کو قواعد کی حیثیت دے کر عام کرتے تھے جیسا کہ بحث قیاس میں مذکور ہو چکا ہے۔ اس صورت حال میں کبھی کسی مسئلہ میں دو علتوں کا متعارض ہو جانا قرین عقل معلوم ہوتا ہے، کیونکہ بعض اوقات ایک وصف اثر کے لحاظ سے ضعیف ہوتا ہے، گو وہ جملہ نظائر میں متحقق ہونے کے باعث ظاہر اور جلی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

حاصل کر لیا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب قیاس میں غلو اور مبالغہ لازم آئے تو بعض صورتوں میں کسی خصوصی معنی کے پیش نظر قیاس کو نظر انداز کر دینے کا نام استحسان ہے۔"

یہ دونوں تعریفیں غایت اور مقصد کے لحاظ سے ایک ہی ہیں، یعنی مجتہد فقیہ جزئیات پر بحث کے وقت اطراد قیاس کا پابند نہ رہے بلکہ کسی مسئلہ جزئیہ میں مصلحت یا اثر حسن کی رو سے قیاس کو ترک کر دے بشرطیکہ وہ مصلحت کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو۔

اس توجیہ سے یہ دونوں تعریفیں استحسان کی اس تعریف کے مطابق ہو جاتی ہیں جو بعض علمائے مالکیہ نے کی ہیں کہ:

"استحسان اس دلیل کا نام ہے جو مجتہد کے دل میں پیدا ہوتی ہے مگر وہ اسے الفاظ کا جامہ پہنانے سے قاصر رہتا ہے اور اس کا اظہار نہیں کر سکتا۔"

یعنی ہماری موجودہ اصطلاح میں روحِ قانون کی رعایت کرنے کا نام استحسان ہے اور اس کا تمام تر مدار فقیہ کی کامل دسترس اور شریعت سے پوری طرح آگاہی پر ہے، اس کے اظہار پر قدرت نہ ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ مصلحت کی رو سے اس پر دلیل بیان کرنے سے عاجز ہوتا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ اس معاملہ میں کسی اصل فقہی کو بیان نہیں کر سکتا جس پر استحسان کے بارے میں اس نے اعتماد کیا ہے۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحے پر)

(1) یہ حاشیہ صفحہ ۵۵۵ پر ملاحظہ فرمائیں)

ہوتا ہے اور دوسرا غیر ظاہر ہوتا ہے کیوں کہ وہ نظائر پر منطبق نہیں ہوتا، مگر اثر کے لحاظ سے قوی ہوتا ہے۔

اس صورت میں فقیہ قوی الاثر وصف کو اختیار کرتا ہے، کیوں کہ وہ انتاج میں زیادہ قوی ہوتا ہے، فقیہ کے اس اختیار کو استحسان کہا جاتا ہے، گو یہ اپنی اصل اور کنہ کے اعتبار سے قیاس ہی ہے۔

استحسان کی مثالیں

مثلاً قبل اس کے کہ مشتری مبیع کو اپنے قبضہ میں لے اس کے اور بائع کے درمیان قبل اس کے کہ وہ زرِ قیمت پر قبضہ کرے، مقدارِ ثمن کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس صورت میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مشتری سے اس زائد ثمن پر حلف لیا جائے جس کا بائع مدعی ہے، کیوں کہ اس مقدارِ زائد کا بائع مدعی ہے اور مشتری منکر۔ اور قاعدۂ کلیہ یہ ہے کہ مدعی ثبوت پیش کرے ورنہ منکر سے حلف لیا جائے گا اور بائع چونکہ مدعی ہے اس لیے قیاس اور قاعدۂ عامہ کے مطابق اس سے حلف لینا جائز نہیں ہے، مگر استحسان کی رُو سے دونوں سے حلف لیا جائے گا، کیوں کہ ایک طرح سے دونوں مدعی بھی ہیں اور منکر بھی۔ بائع زائد ثمن کا مدعی ہے اور مشتری استحقاقِ قبض اور اقرار کردہ قیمت کے واجب التسلیم ہونے کا مدعی ہے اور بائع اس استحقاق کا انکار کرتا ہے، لہٰذا دونوں مدعی بھی ہیں اور منکر بھی۔ پس ان دونوں سے حلف لیا جائے گا۔ اگر دونوں میں سے کسی کے پاس ثبوت نہ ہو۔

لیکن جب قبضہ کے بعد اختلاف پیدا ہو تو اس صورت میں بھی استحساناً دونوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۵۳)

علمائے مالکیہ کے نزدیک اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی دلیلِ کلی کے مقابلے میں مصلحتِ جزئیہ سے اخذ کرنے کا نام استحسان ہے اور استحسان اور مصالحِ مرسلہ میں فرق یہ ہے کہ مصلحتِ مرسلہ تو ایسی مصلحت سے اخذ کرنے کو کہتے ہیں جس کی نفی یا اثبات پر خاص دلیلِ شرعی نہ ہو، بلکہ صرف اس مصلحت کا ہونا ہی دلیل ہو یعنی کسی مسئلہ جزئیہ میں جس پر دلیلِ کلی منطبق ہوتی ہو وہ کتاب و سنت میں مذکور نہ ہو تو اس دلیلِ کلی کو ترک کر کے مصلحت سے اخذ کرنے کا نام استحسان ہے۔

سے حلف لیا جائے گا، مگر استحسان قیاس کی رو سے نہیں، بلکہ مندرجہ ذیل اثر نبوی کی بنا پر:

إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ تَحَالَفَا وَتَرَادَّا

یعنی جب بائع اور مشتری میں اختلاف پیدا ہو جائے اور سامان موجود ہو تو دونوں حلف لیں اور سودا واپس کر لیں۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ قبل از قبض استحسان سے کام لینا علتِ خفیہ کی بنا پر تھا کیونکہ یہ حکم ان تمام عقود کی جانب متعدی ہوتا ہے جن میں قبل از قبض اختلاف پیدا ہو جائے، گو وہ اختلاف کسی ایک فریق اور دوسرے کے ورثاء کے مابین کیوں نہ ہو کیونکہ جس استحسان کی اساس علتِ خفیہ پر ہو وہ عموم علت کے مطابق متعدی ہوگا جیسا کہ ہم قیاس کی بحث میں اشارہ کر چکے ہیں، لیکن چونکہ بعد از قبض استحسان سے فتویٰ دینا اثر نبوی کی بنا پر ہے لہٰذا وہ صرف بیع تک محدود ہوگا اور وہ بھی اس حالت میں کہ خود فریقین کے مابین اختلاف ہو۔

(حاشیہ صفحہ ۵۵۳) [1] ملاحظہ ہو "المبسوط" ص ۱۴۵ ج ۱

استحسان کی تعریف میں مذکور ہے "کسی مسئلہ میں قیاس کو ترک کر کے زیادہ رفق کے ساتھ اخذ کرنے کو استحسان کہا جاتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ احکام عامہ میں طلب سہولت کا نام استحسان ہے۔ بعض کا قول ہے کہ وسعت اور سکون کے پہلو کو ملحوظ رکھنے کو استحسان کہتے ہیں اور بعض سماحت و راحت کے اصول سے اخذ کرنے کو استحسان کہتے ہیں۔

ان سب اقوال کا حاصل یہ ہے کہ کسی مقام پر آسانی کے پیش نظر دشواری کے پہلو کو نظر انداز کر دینے کا نام استحسان ہے اور یہ — یعنی ترک العسر للیسر — دین کا اصل الاصول ہے، چنانچہ فرمایا:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ۔

اور حدیث میں ہے: خَيْرُ دِينِكُمُ الْيُسْرُ۔

اس کی وضاحت اس مسئلہ سے ہو سکتی ہے کہ عورت سراپا پردہ ہے یعنی اس کے لیے پورے جسم کا پردہ ضروری ہے۔ یہی قیاس جلی کا تقاضا ہے جس کی طرف آنحضرت نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: "المرأة عورة مستورة" گر حاجت اور ضرورت کے موقع پر اس کے بعض اعضا کی طرف دیکھنا مباح ہے تو یہ رفق کا پہلو ہے۔

سرخسی جو فقہ حنفی کے شارح سمجھے جاتے ہیں بیان کرتے ہیں:

اصل میں استحسان کی مشروعیت احکام میں سہولت پیدا کرنے اور قیاس میں غلو سے روکنے کے لیے ہے۔

(۲) **شکاری پرندے کا جھوٹا پانی** استحسان کی اس نوع کی مثالوں میں شکاری پرندے کے جھوٹے پانی کا مسئلہ ہے: قیاس کی رو سے ان کا جھوٹا پانی نجس ہونا چاہیئے، کیوں کہ شکاری پرند جیسے گدھ، چیل وغیرہ غیر ماکول اور نجس ہونے میں درندوں کے مشابہ ہیں اور درندوں کا جھوٹا نجس ہوتا ہے۔

مگر قیاسِ خفی کی رو سے اس میں بھی استحسان سے کام لیا جاتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ درندوں کے جھوٹے پانی کا نجس ہونا لعاب کی آمیزش کی وجہ سے ہے اور لعاب کا تعلق گوشت سے ہوتا ہے۔ لہٰذا گوشت کے نجس ہونے کی وجہ سے لعاب بھی نجس ہوگا، مگر درندہ صفت پرند منقار سے پیتے ہیں ان کا لعاب پانی میں مخلوط نہیں ہوتا، لہٰذا ان کے پینے سے نجس نہیں ہوگا، گو احتیاط کی رو سے کراہت کا فتویٰ دیا جاتا ہے۔

بلاشبہ یہ استحسان قیاسِ خفی کی بنا پر ہے، کیوں کہ زیرِ بحث مسئلہ میں وہ تاثیر کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے۔

استحسان کی دوسری قسم اور اس کے اقسامِ سہ گانہ استحسان کی دوسری قسم یہ ہے کہ استحسان کا سبب علتِ خفیہ نہ ہو، بلکہ مصادرِ شریعت یا ضروریاتِ دین میں سے کوئی چیز قیاس سے معارض ہو اور وہ استحسان کا باعث بنے۔

اس صورت میں قیاس سے معارض کوئی اثر یا اجماع اور رفاہِ عامہ کے قبیل سے کوئی چیز ہوگی، جس کی عدم رعایت سے لوگ زحمت اور تکلیف میں مبتلا ہوتے ہیں، لہٰذا اس استحسان کی تین قسمیں ہیں:

(۱) اگر اس کا باعث اثرِ نبوی ہوگا تو اسے استحسانِ سنت کہا جائے گا۔

(۲) دوسری صورت میں استحسانِ اجماع ہوگا۔

(۳) تیسری صورت میں اس کا نام استحسانِ ضرورت رکھا جائے گا۔

استحسانِ سنت اگر سنت سے کوئی چیز خلافِ قیاس ثابت ہو جائے، جس سے قیاس کا نظر انداز کرنا ضروری ہو تو اسے استحسانِ سنت کہا جائے گا جیسا کہ کسی روزے دار کا بھولے سے کھا پی لینا۔

قیاس یہ چاہتا تھا کہ روزہ فاسد ہو جائے، مگر امام صاحبؒ روایت کی بنا پر قیاس کو

رد کرتے ہیں اور روزے کی صحت کا حکم لگاتے ہیں جیسا کہ ان سے مروی ہے۔

استحسانِ اجماع اس استحسان کی صورت یہ ہے کہ کسی مسئلہ پر قیاس کے مقتضیٰ کے خلاف اجماع ہو جائے جیسے عقدِ استصناع کی صحت پر اجماع ہو چکا ہے اور ہر دور میں اس پر عمل رہا ہے، حالانکہ قیاس کی رو سے یہ عقد فاسد ہونا چاہیے تھا، کیوں کہ محلِ عقد معدوم ہے، مگر یہاں قیاس کو چھوڑ کر اجماع سے اخذ کیا جاتا ہے اور مذکورہ عقد کو صحیح تسلیم کیا جاتا ہے۔

استحسانِ ضرورت اس کی صورت یہ ہے کہ کسی ضرورتِ عامہ کی بنا پر مجتہد قیاس کے ترک پر مجبور ہو جائے، مثلاً حوض اور کنوئیں کی تطہیر کا مسئلہ ہے کہ قیاس کی رو سے ان کی تطہیر ممکن نہیں، جیسے کہ صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں:

"حوض یا کنوئیں کو پاک کرنے کے لیے اس پر پانی ڈالنا ناممکن ہے، اس طرح جو پانی حوض کے اندر ہے یا کنوئیں کے سوت سے نکلتا ہے وہ بھی نجاست کے ساتھ متصل ہوتے سے نجس ہوتا رہے گا اور ڈول بھی نجس پانی میں چلا جانے کے بعد نجس ہو جائے گا، لہٰذا قیاس کی رو سے ان کی طہارت کسی صورت میں بھی ممکن نہیں مگر ضرورتِ عامہ کے تحت فقہا نے قیاس کو نظر انداز کر دیا اور استحسان کی بنا پر طہارت کا فتویٰ دے دیا، کیوں کہ ضرورت کسی خطابِ شرعی کے ساقط ہونے میں مؤثر قرار دی جا سکتی ہے۔"

یہی وجہ ہے کہ فقہا نے تطہیر کے لیے مختلف تعداد میں ڈول کھینچنے کی مقدار معیّن کی ہے۔ جیسا کہ کتبِ فقہ حنفی میں مذکور ہے۔

نیز یہاں ایک دلیلِ شرعی یا اصلِ کلی کی بنا پر قیاس کو ترک کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ لوگوں کی سہولت کے لیے بعض محظورات کو ساقط کر دیا جائے۔

یہ ہے استحسان کی حقیقت جو اصولِ حنفی کی کتابوں میں بیان کی جاتی ہے اور اسے انھوں نے فروعِ ماثورہ سے مستنبط کیا ہے اور دوسرے فروع پر منطبق کیا ہے۔

لہٰذا ہم اس کے قواعد کو منضبط اور صحیح تسلیم کرتے ہیں۔

بلاشبہ قیاس سے معارض جو دلیلیں انھوں نے بیان کی ہیں، وہ امام صاحب کے پیشِ نظر تھیں۔ وہ ان کے باعث اپنے قیاسات کو ترک کر دیا کرتے تھے، چنانچہ ہم بتا چکے ہیں کہ امام صاحب

جب قیاس کو لوگوں کے تعامل یا سنتِ ماثورہ کے مطابق نہ پاتے تو اسے ترک کر دیتے تھے۔ اور اپنے فقہائے شہر کی اتباع میں شدت سے کام لیتے تھے اور علماء نے ان اسباب کے پیشِ نظر علل مطردہ کے ترک کا نام استحسان رکھ دیا ہے جسے امام صاحب اپنے استنباط کے لیے اصل قرار دیتے تھے گو انھوں نے نہ اسے منضبط کر کے اس کی تعریف کی اور نہ اس کے اقسامُ موازین وضع کیے۔

کیا استحسانی مسائل کو مختلف فیہ مسائل قرار دیا جائے گا؟

اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے ہم ایک مسئلہ کی طرف اشارہ کر دینا ضروری سمجھتے ہیں جس میں حنفی علمائے تخریج نے غور و خوض کیا ہے۔

وہ مسئلہ یہ ہے کہ جن مسائل میں قیاس اور استحسان کے مابین تنازعہ کی صورت پیدا ہوتی ہے اور ان میں قیاس کو ترک کر کے استحسان کے مطابق فتویٰ دیا گیا ہے۔ کیا ان مسائل کو مختلف فیہ مسائل تصور کیا جائے گا؟ اور استحسان سے اخذ کرنے کو راجح اور قیاس کو مرجوح قرار دیا جائے گا؟ یا ان میں امام صاحب کا صرف استحسان کے مطابق فتویٰ منصوص ہوگا اور قیاس کو کلی طور پر نظر انداز کر دیا جائے گا؟

ہمارے نزدیک ان مسائل میں صرف استحسان کے مطابق فتویٰ تصور کرنا ضروری ہے۔ اور قیاس سے اخذ کرنے کی نسبت امام صاحب کی طرف صحیح نہیں ہوگی، کیوں کہ مذکورہ بالا صورتوں میں امام صاحب سے صراحت کے ساتھ منقول ہے کہ وہ حدیث یا اجماع کی مخالفت کی صورت میں قیاس کو ترک کر دیتے تھے اور حدیث یا اجماع سے اخذ کرتے تھے، لہٰذا صرف استحسان سے اخذ کرنا امام صاحب کی طرف منسوب ہو سکتا ہے اور قیاس سے اخذ کی نسبت صحیح نہیں سمجھی جائے گی، چنانچہ جو لوگ اس صورت میں قیاس سے اخذ کی نسبت امام صاحب کی طرف کرتے ہیں۔ علامہ سرخسی ان کی غلطی پر ٹوکتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ہمارے اصحاب میں بعض متاخرین نے یہ سمجھا ہے کہ اس صورت میں استحسان پر عمل، قیاس پر عمل سے بہتر ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ سراسر توہم ہے کیوں کہ مذہب کی اکثر کتابوں کے الفاظ یہ ہیں:

"مگر ہم قیاس کو ترک کرتے ہیں۔"

تو بتائیے کہ متروک پر عمل کیسے جائز ہو سکتا ہے؟ بلکہ بعض مواضع میں تو امام صاحب سے یہ الفاظ منقول ہیں:

"میں اسے قبیح سمجھتا ہوں"

حالانکہ جس پر شرعاً عمل کرنا جائز ہو اسے قبیح کہنا کفر ہے.... لہٰذا صحیح یہ ہے کہ استحسان سے تعارض کی صورت میں قیاس کلی طور پہ متروک ہوگا جیسا کہ قوی تر دلیل کے مقابلہ میں کمزور دلیل ساقط ہو جاتی ہے[1]"

علامہ سرخسیؒ کے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ اس صورت میں قیاس کو معتبر سمجھنا غلط ہے۔

العُرف

فقہ کا ایک نہایت اہم اور مفید مسئلہ

قیاس و استحسان کے بعد عُرف

امام صاحب کے اصولِ استنباط کے شروع میں ہم نے جو الفاظ ذکر کیے تھے یہاں انھیں الفاظ کو دوہراتے ہیں، چنانچہ سہل بن مزاحم کہتے ہیں:

"امام صاحب کی فقہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ معتمد اور قابلِ اطمینان قول سے اخذ کیا جائے اور امرِ قبیح سے گریز اختیار کیا جائے۔ لوگوں کے معاملات پر نظر رکھی جائے جب تک معاملات کی استقامت اور صلاحیت پر زد نہ آئے قیاس سے کام لیا جائے، مگر جب قیاس میں قباحت پیدا ہو جائے تو استحسان کی طرف رجوع کیا جائے اور جہاں استحسان بھی کام نہ دے تو تعامل کو دیکھا جائے۔"

اس عبارت سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں:

(۱) ـــــ نص کی عدم موجودگی میں امام صاحب قیاس یا استحسان کو استعمال میں لاتے تھے اور ان دونوں میں جسے اصلح اور مقاصدِ شریعت سے زیادہ موافق اور متصل پاتے اسے اختیار کر لیتے تھے۔

(۲) ـــــ پھر جب کسی مرحلہ پر قیاس یا استحسان سے کام نہ چلتا تو لوگوں کے تعامل پر نظر ڈالتے اور تعامل سے وہ عُرف[۱] مراد ہے جس کے مطابق وہ باہم لین دین کرتے ہیں۔ بس امام صاحب سب سے آخری مرحلہ پر عرف سے اخذ کرتے تھے یعنی جب کوئی حکم کتاب و سنت، اجماع، قیاس اور استحسان سے کسی طرح بھی ثابت نہ ہوتا تب عُرف کی طرف رجوع کرتے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب عُرف کو اصولِ استنباط میں خیال کر کے اس سے اخذ کرتے تھے اور جب استنباط

۱؎ (حاشیہ اگلے صفحے پر)

کی تمام راہیں مسدود ہو جاتیں تب اس کی طرف رجوع فرماتے تھے۔

جیسا کہ امام صاحب سے یہ مروی ہے کہ وہ عُرف کو استنباط کے لیے اصل فقہی کی حیثیت سے تسلیم کرتے تھے، اسی طرح یہ بات حنفی مذہب کے بہت سے مجتہدین اور مخرجین سے بھی ثابت ہے، چنانچہ البیری شرح "الاشباہ والنظائر" میں لکھتے ہیں

"جو چیز عرف سے ثابت ہوگی وہ دلیل شرعی سے ثابت تصور کی جائے گی۔"

اور علامہ سرخسی "المبسوط" میں لکھتے ہیں:

"عُرف سے ثابت شدہ حکم ویسا ہی ہے جیسے نص سے ثابت شدہ حکم۔"

جس کا غالباً مفہوم یہ ہے کہ عُرف سے کسی امر کا ثابت ہونا از روئے دلیل ثابت ہونے کے برابر ہے یعنی عرف بھی دلیلِ شرعی کی حیثیت رکھتا ہے اور نص نہ ہونے کی صورت میں نص کی طرح اس پر اعتماد کیا ہو سکتا ہے۔

عرف کو دلیلِ شرعی اعتبار کرنے کی بنیاد دراصل عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس موقوف روایت پر ہے:

(حاشیہ صفحہ ۵۶۰)

۱؎ المستصفی میں امام غزالی فرماتے ہیں:

"ہر وہ امر جس پر عقلاً لوگ استقرار حاصل کر لیں اور طبائع سلیمہ اسے قبول کر لیں اسے عرف و عادت کہا جاتا ہے۔"

"شرح التحریر" میں ہے "کسی عقلی رابطہ کے بغیر جو امر بار بار ہوتا رہے اسے عادت کہا جاتا ہے۔"

اور ابن العابدین اپنے رسالہ "العرف" میں رقمطراز ہیں:

"عادت کا لفظ معاودۃ سے ماخوذ ہے اور جو امر تکرار و اعادہ سے لوگوں کے دلوں میں رسوخ حاصل کرے اور بغیر کسی علاقہ اور قرینہ کے لوگ اسے قبول کر لیں، حتیٰ کہ وہ حقیقتِ عرفیہ کی حیثیت اختیار کر لے۔ پس بلحاظ مصداق کے عرف و عادت کے ایک ہی معنی ہیں گو مفہوم کے لحاظ سے دونوں میں اختلاف پایا جاتا ہے۔"

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فقہائے شریعت کے نزدیک عرف اور عادت ہم معنی ہیں یا کم از کم مواد کے لحاظ سے متحد ہیں گو مفہوم کے اعتبار سے مختلف ہیں۔

"جس معاملہ کو مسلمان مستحسن خیال کریں وہ عند اللہ بھی مستحسن ہے"۔[1]

چنانچہ اس اثر سے ثابت ہوتا ہے کہ جس کام کو مسلمان اپنے عرف میں مستحسن خیال کرتے ہوں وہ شرعاً بھی مستحسن ہی متصور ہوگا۔ کیوں کہ عرف کی مخالفت تنگی اور زحمت سے خالی نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (۲۲ - ۸۸)

بے شک جب علماء یہ ثابت کرتے ہیں کہ عرف بھی اصولِ استنباط میں سے ہے تو وہ یہ بھی ثابت کرتے ہیں کہ عرف کو اس وقت دلیل بنایا جائے گا، جب کتاب و سنت سے کوئی دلیل میسر نہ ہو اگر جب عرف کتاب و سنت کے خلاف جاری ہو مثلاً لوگ شراب نوشی اور سود خوری وغیرہ محرکات پر عرف قائم کرلیں تو وہ مردود ہوگا، کیوں کہ اس اعتبار سے شرائع کا ابطال اور ترکِ نصوص لازم آتا ہے کیوں کہ شرائع مفاسد کا قلع قمع کرنے کے لیے آئے ہیں نہ کہ فساد پھیلانے کے لیے اور اگر کوئی خرابی زیادہ رواج پذیر اور عام ہو جائے گی تو شریعت اسے برقرار رکھنے کی بجائے اس کی مقاومت کرے گی اور اسے مٹانے کی دعوت دے گی۔

بلاشبہ عُرفِ عام کسی جہت سے اثر یا قیاس کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ علامہ زین العابدین لکھتے ہیں:

"اگر کوئی دلیل عام ہو اور عُرف اس کے بعض افراد کے خلاف ہو یا وہ دلیل قیاس ہو تو عرف کو معتبر سمجھا جائے گا، کیوں کہ عرف عام دلیل کا مخصص بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کے مقابلے میں قیاس کو ترک کیا جا سکتا ہے، جیسا مسئلہ استصناع اور دخولِ حمام اور مشکیزہ کو منہ لگا کر پانی پینے کے مسائل ہیں"۔

عُرف کو خلافِ نص نہ ہونا چاہیے

اس سے واضح ہوتا ہے کہ جب "عُرفِ عام" من کل الوجوہ نص کے خلاف نہ ہو تو اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا، بلکہ علماء یہاں تک تصریح کرتے ہیں کہ لوگوں کا تعامل نص عام کا مخصص بن سکتا ہے۔

---

[1] یہ اثر مرفوعاً بھی مروی ہے، مگر بعض علماء نے کہا ہے کہ کتبِ حدیث سے اس روایت کا مرفوع ہونا ثابت نہیں ہے۔ یہ حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول ہے اور مسند امام احمد میں موقوف ہی مذکور ہے۔

مثلاً حدیث میں ہے کہ آں حضرتؐ نے جو چیز کسی کے پاس موجود نہ ہو اس کے بیچنے سے منع فرمایا ہے، مگر پرانے زمانے سے یہ رواج چلا آتا ہے کہ لوگ "کسی چیز کے بنوانے" پر عقد (معاہدہ) کرتے چلے آتے ہیں۔ لہٰذا اسے نص سے مختص سمجھا جائے گا اور باقی چیزوں میں اس قسم کے عقد کو ممنوع قرار دیا جائے گا۔

اور حدیث میں جو وارد ہے کہ آں حضرتؐ نے "بیع اور شرط سے منع فرمایا" تو وہ بھی اسی قبیل سے ہے۔

امام صاحب اور صاحبین بالاتفاق یہ کہتے ہیں کہ جو شرط بائع یا مشتری کے لیے جلبِ منفعت کا موجب ہو اس سے عقد فاسد ہو جائے گا، ہاں اگر وہ شرط مقتضائے عقد کے ذیل میں آتی ہو جیسے بیع میں پیشگی رقم کی شرط کرنا، یا اس سے عقد کی توکید ہوتی ہو، جیسے عورت کے حق مہر کے لیے کسی ضامن کی شرط لگانا، یا کسی نص سے اس شرط کا جواز ثابت ہوتا ہو، جیسے ادھار ادائیگی کی شرط لگانا یا کسی شرط کے ساتھ عرف جاری ہو تو ان سب حالتوں میں وہ شرط صحیح سمجھی جائے گی اور اس کے سبب سے عقد بیع باطل نہیں ہو گا۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب اور صاحبین عرف کو نص کا مخصص سمجھتے ہیں جس طرح کہ اثر سے اس کی تخصیص جائز ہے۔

مگر امام زفرؒ عرف میں جاری شرط کو جائز قرار نہیں دیتے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام زفرؒ عُرف کو عمومِ نص کا مخصص نہیں مانتے جیسے آئمہ ثلاثہ (امام صاحب اور صاحبین) اسے معتبر سمجھتے ہیں۔

جس عُرف کو امام صاحب اور صاحبین حجت مانتے ہیں اور متاخرین اصحابِ تخریج نے جو یہ کہا ہے کہ تعارف اور تعامل حجت ہیں اور ان کے مقابلہ میں قیاس متروک ہو گا اور آثار کے لیے مخصص ہو گا تو اس سے عرف عام ہی مراد ہے۔

گر اس عموم کا مفہوم کیا ہے؟ فقہاء عقدِ استصناع کے بارے میں کہتے ہیں:

"قیاس کی رو سے تو یہ عقد ناجائز ہے مگر صحابہ، تابعین اور ہر دور کے تعامل کے سبب ہم قیاس کو ترک کرتے ہیں، کیوں کہ تعامل حجت ہے اور اس کے مقابلہ میں قیاس متروک قرار پاتا ہے۔"

عُرف سے مُراد کیا ہے؟ تو کیا عُرف عام سے مراد وہ عرف ہے، جسے صحابہ، تابعین اور متاخرین علماء نے منکر نہ سمجھا ہو؟ نہیں، بلکہ یہ تو اجماع کی صورت ہے اور عرف کا مفہوم اس سے بھی زیادہ عام ہے، لہٰذا عرف عام اس عرف کو کہا جائے گا جو تمام اسلامی ممالک میں مروج ہو اس کے مقابلہ میں ہر شہر یا ہر گروہ ——— جیسے تاجر، کسان وغیرہ کے عرف کو عرف خاص کہا جائے گا، جو کسی نص کے مقابلہ میں پیش نہیں کیا جا سکتا۔ عام اس سے کہ وہ نص عام ہو یا خاص۔

ہاں جس قیاس کی بنیاد علتِ غیر قطعیہ پر ہو اور وہ نص یا مشابہ نص سے مستنبط نہ ہو اس کے مقابلہ میں اسے پیش کیا جا سکتا ہے۔

اور ایک شہر کا عرف اسی شہر پر منطبق ہوگا۔ دوسروں کے لیے حجت نہیں بن سکتا۔

اس تفصیل سے یہ امر مستفاد ہوتا ہے کہ حنفی علمائے تخریج اس بات کو تو تسلیم کرتے ہیں کہ نص کے عموم کی صورت میں عرف عام سے اس کی تخصیص ہو سکتی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو متروک قرار دیا جا سکتا ہے، مگر جب وہ ہر لحاظ سے نص کے خلاف ہو تو قابلِ التفات نہیں ہوگا۔

عُرفِ خاص سے قیاس ظنی متروک ہو سکتا ہے اور وہ جس شہر یا طائفہ کا عرف ہوگا۔ صرف وہیں منطبق ہو سکے گا دوسروں کے لیے حجت نہیں بن سکتا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصحابِ تخریج تو عرف عام سے ترکِ قیاس اور تخصیصِ نص کے قائل ہیں مگر یہ مسلک امام صاحب سے جو منقول ہے کہ وہ عرف سے اخذ نہیں کرتے تھے بجز اس کے قیاس اور استحسان کا اجرا نہ ہو سکتا ہو ——— بظاہر اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ امام صاحب تو اسے اس وقت حجت سمجھتے تھے جب کوئی دوسری دلیل یا حجت موجود نہ ہو۔

مگر ہمارے خیال میں سہل بن مزاحم کی نقل اور اصحابِ تخریج کے قول کے مابین تطبیق مشکل نہیں، کیوں کہ امام صاحب کے قول کا مطلب یہ ہے کہ تعامل کے پیشِ نظر قیاس و استحسان مستحسن نہ ہو تو تعامل کی طرف رجوع کیا جائے گا، کیونکہ عرف کے خلاف ہونے کی وجہ سے عمل کا اجرا نہ تو مستقیم رہتا ہے اور نہ ہی تطبیق کی صلاحیت باقی رہتی ہے۔ لہٰذا وہاں قیاس یا استحسان کام نہیں دے سکتا اور جو نص عرف سے خالی کر لی جائے وہ اپنی دلالت اور روایت کے لحاظ سے ظنی کہلائے گی۔

بلاشبہ امام صاحبؒ نے نص نہ ہونے کی صورت میں عرفِ عام کو معتبر سمجھا ہے، بلکہ وہ بعض آثارِ ظنیہ عامہ کے لیے مخصص بھی بن سکتا ہے، اگر وہ اثر بعض وجوہ کے اعتبار سے عرفِ عام کے خلاف ہو جس پر تمام ممالکِ اسلامیہ متفق ہوں، لہٰذا امام صاحب کے مسلک میں استحکام اور قوت نظر آتی ہے اور پھر اصحابِ تخریج سب کے سب اس کی تخریج پر متفق ہیں، جس سے اس مذہب میں اطوارِ زمانہ کے لیے وسعت اور تجربہ کی صلاحیت پیدا ہوگئی ہے۔

اسی بنا پر مجتہدین نے جامد فقہا کے استنباط پہ توقف نہیں کیا، بلکہ نص کی عدم موجودگی میں اسے عرف کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کی ہے۔

امام صاحب کے نزدیک جہاں کوئی حکم روایتِ صحیحہ کے مطابق اور عرف کے خلاف ہو اور اس کا اعتماد کتاب و سنّت کی کسی نصِ صریح پر نہ ہو تو حنفی مذہب کے مفتی کے لیے یہ درست ہے کہ مذہب میں منصوص علیہ کی مخالفت کرے اور وہ یہ فتویٰ دے کہ اس عظیم القدر مذہب کے دائرہ و حدود سے خارج نہیں سمجھا جائے گا۔ چنانچہ ابنِ عابدینؒ رقمطراز ہیں:

"کبھی کبھی وہ ظاہر روایت، کتاب و سنت کی صریح نص یا اجماع پر مبنی ہوتی ہے اور نص کے خلاف عرف کا اعتبار نہیں کیا جاتا، کیوں کہ عرف کبھی باطل امر پہ بھی ہوجاتا ہے جیسا کہ ابن الہمام نے لکھا ہے۔"[1]

پھر اس سے کچھ آگے چل کر لکھتے ہیں:

تخفیف و سہولت و دفعِ مضرّت

معلوم ہونا چاہیے کہ "مسائلِ فقہیہ" یا تو نصِ صریح سے ثابت ہوں گے، یہ کتاب کی فصلِ اوّل میں بیان کیے جائیں گے یا ان کے اثبات میں قدرے اجتہاد اور رائے کو دخل ہوگا، بہت سے مسائل ایسے ہیں جو عرفِ عام پر مبنی ہیں بایں طور کہ اگر وہ اس زمانہ میں پیش آتے تو ان کے خلاف فتویٰ دیا جاتا۔

اسی بنا پر اجتہاد کے شروط میں فقہاء نے کہا ہے کہ مجتہد کے لیے لوگوں کے عادات سے واقفیت ضروری ہے، کیوں کہ بہت سے احکام عرف کے تبدیل ہونے سے مختلف ہوجاتے ہیں، کیوں کہ ہر دور کی ضروریات بدلتی رہتی ہیں اور اہلِ زمانہ کی حالت خراب ہوجاتی ہے۔ حتیٰ کہ اگر اسی حکم کو باقی رکھا جائے تو اس سے لوگوں کو مشقت اور زحمت پیش آتی ہے اور وہ قواعد شریعت کے خلاف

---

[1] رسائل ابن عابدین ص ۱۱۵ ج ۲۔

ہو جاتے ہیں جن کی بنا سراسر تخفیف و سہولت اور دفع مضرت و فساد پر ہے تاکہ نظام عالم قائم رہے۔

اسی بنا پر مشائخ مذہب نے متعدد مواقع پر مجتہد کے ان نصوص کی مخالفت کی ہے جن کی بنیاد اس دور کے حالات پر تھی اور اگر وہ مجتہد اس زمانہ میں ہوتے تو ضرور اپنے قواعد مذہب کے مطابق فتویٰ دیتے۔¹

متاخرین کا ائمہ مذہب سے اختلاف اور اس کے وجوہ

چنانچہ بہت سے ایسے مسائل بھی ہمارے سامنے آتے ہیں جن میں متاخرین نے امام صاحب اور ان کے اصحاب سے اختلاف کیا ہے، کیوں کہ عُرف ان فروع میں اس مخالفت کا متقاضی تھا، گو وہ ان کے اصول و قواعد کے مقلد تھے۔ ابن عابدین نے ان مسائل کا معتد بہ ذکر کیا ہے، جن میں سے چند کا ہم یہاں تذکرہ کرتے ہیں:

(ا) ——— جو شخص جھوٹی چغلخوری کرے اور اس سے کسی کے مال یا جسم کو نقصان پہنچے تو چغلخور پر اس کی ضمانت (تاوان) ڈالی جائے گی۔

حالانکہ یہ مذہب کے قاعدۂ کلیہ کے خلاف ہے، کیوں کہ ضمانت ہمیشہ بلاواسطہ نقصان پہنچانے والے پر پڑتی ہے جو کسی نقصان کا سبب بنے اس پر ضمانت عائد نہیں ہوتی، مگر کثرت فساد کی وجہ سے متاخرین اس پر ضمانت کا فتویٰ دیتے ہیں، بلکہ دَور فتن میں بعض نے اس کے قتل کا فتویٰ بھی دیا ہے۔

(ب) ——— اجیر مشترک پر ضمانت (تاوان) ڈالنا۔

(ج) ——— خاوند اگرچہ مہر معجل ادا کر دے، مگر پھر بھی فقہاء کا فتویٰ یہ ہے کہ اسے اپنی زوجہ کی معیت میں (اگر عورت چاہے) سفر سے فساد زمان کے باعث روکا جا سکتا ہے، اگر دخول کے بعد عورت انکار کرے کہ میں نے مشروط مہر معجل وصول نہیں کیا اور مہر کے قبضہ سے انکار کر رہی ہو۔ حالانکہ مذہب کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر ثبوت نہ ہو تو منکر کی حلفیہ شہادت پر فیصلہ کیا جائے گا۔

(د) ——— منجملہ ان مسائل کے اجازت وقف کی تقیید کا مسئلہ ہے کہ مثلاً مکانات اور دکانیں ایک سال کے لیے کرایہ پر دی جائیں اور زرعی زمینیں اور باغات زیادہ سے زیادہ تین سال کے ٹھیکہ پر دیے جا سکتے ہیں۔

---

¹ رسائل ابن عابدین، ص ۱۲۶

ائمۂ مذہب سے متاخرین کا اختلاف

یہ اور اس قسم کے اور بہت سے مسائل ہیں جن میں متاخرین نے ائمۂ مذہب سے اختلاف کیا ہے، کیوں کہ عرف نے انھیں اس مخالفت پر مجبور کیا تھا، لیکن زیر بحث مسائل اس قسم کے ہیں جو متقدمین کے اجتہاد کے وقت بھی عرف سے متاثر تھے اور اگر وہ آج ہوتے تو وہ بھی متاخرین کے اجتہاد کے مطابق فتویٰ دیتے۔

امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف

ابن عابدین نے ایک فرع ایسی بھی ذکر کی ہے جس میں انھوں نے امام صاحب کے قول کی مخالفت کی ہے اور صاحبین کے قول کو اختیار کیا ہے، گو امام صاحب کا مسلک راجح ہے مگر صاحبین کا قول اس وقت کے حالات کے لحاظ سے زیادہ بہتر اور مبنی بر انصاف معلوم ہوتا تھا وہ مسئلہ مستاجری زرعی زمین پر عشر واجب کا ہے۔

امام صاحب عشر مالک کے ذمہ ڈالتے ہیں، کیوں کہ زکوٰۃ ملکیت کا ٹیکس ہے اور صاحبین کہتے ہیں کہ عشر مستاجر پر ہوگا کیونکہ زکوٰۃ پیداوار پر ہے اور پیداوار کا مالک مستاجر ہے لہٰذا وہی عشر دے گا۔

ابن عابدین کی عبارت

لیکن ابن عابدین نے یہ محسوس کیا کہ امام صاحب کی رائے کو گو متقدمین ترجیح دیتے ہیں، مگر اس سے اوقاف کی زمینوں پر ظلم ہوگا، کیوں کہ ان کے دور میں زیادہ تر مستاجری زمین وقف کی تھی، چنانچہ ہم اس سلسلے میں انھی کے الفاظ نقل کرتے ہیں:

> مستاجری زمین پر عشر کا مسئلہ ہمارے زمانے میں بار بار سامنے آیا۔ اس بارے میں، مَیں نے صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا، کیوں کہ وہی قول صحیح ہے اور ہمارے دور میں اگر امام صاحب کے قول پر فتویٰ دیا جائے تو اوقاف کی زمینوں سے بیت المال کو بہت بڑا نقصان پہنچتا ہے جس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ان تو سلطان المعظم نصرہ اللہ تعالیٰ کے وکلاء (اہل کار) عشر اور خراج مستاجرین سے وصول کرتے ہیں، اسی طرح سیاسی حکام کی بھی یہی عادت ہے کہ وہ زمینوں کے تاوان مستاجرین سے وصول کرتے ہیں اور زیادہ تر گاؤں اور زرعی زمین اوقاف کی ہیں، اور مستاجران کا زیادہ روپیہ نہیں دیتے۔ بعض اوقات ایک بڑا گاؤں ہوتا ہے جس کا ٹھیکہ ہزار درہم سے زائد ہونا چاہیے تھا مگر مستاجر اسے صرف بیس درہم پر لے لیتا ہے، کیوں کہ سیاسی حکام

اس سے بھاری بھاری ٹیکس اور لگان وصول کرتے ہیں، پس جب اس گاؤں کا متولی اسے بیس درہم کرایہ پر دے گا تو کون عقلمند یہ فتویٰ دے گا کہ اس پورے گاؤں کی پیداوار کا عُشر متولی سے وصول کیا جائے جب ایک معمولی عالم یہ فتویٰ نہیں دے سکتا تو امام الائمہ مصباح الامت حضرت امام ابو حنیفہ رح جیسی ہستی اس قسم کا فتویٰ کیسے دے سکتی ہے؟ لہٰذا اس گاؤں کے اجارہ پر غور کرنا پڑے گا اگر متولی نے معقول اجرت وصول کی ہے تو فتویٰ امام صاحب کے قول کے مطابق دیا جائے گا، اور اگر اس نے معمولی اُجرت پہ دیا ہے تو فتویٰ صاحبین کے قول پر ہوگا۔ اس مسئلے میں یہی قرینِ انصاف بات ہے، جس کی کوئی مخالفت نہیں کر سکتا، باقی رہا مستاجر پر عشر یا خراج کی شرط لگانے سے امام صاحب کے قول کے مطابق اجارہ کا بطلان، تو یہ ایک دوسرا مسئلہ ہے اور صاحبین کے نزدیک اس شرط سے اجارہ باطل نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ شرط مقتضائے عقد کے مطابق ہے، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔[1]

ابن عابدین کی یہ عبارت کچھ طویل تو ضرور ہے مگر اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ متقدمین کے نتائج فکر کی مخالفت کے لیے متاخرین کس طرح عرف و عادت سے دلائل حاصل کرتے تھے گو وہ اس اصل یعنی عرف کے پابند تھے مگر پھر بھی عرف و عادت کے مقیاس سے کس طرح متقدمین کے اقوال میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دے لیتے تھے۔

چنانچہ ابن عابدین کے دور میں انھوں نے صاحبین کے قول کو امام صاحب کی رائے پر ترجیح دی، کیوں کہ عرف و عادت کے اعتبار سے ان کا قول مبنی بر انصاف معلوم ہوتا تھا، کیوں کہ یہ روح سیاست اور اس زمانہ کی اقتضادیات سے ہم آہنگ تھا۔

جب غیر منصوص اور اجتہادی مسائل میں عرف کو اتنا زیادہ دخل ہے تو ایک مفتی پر جو حاکم ہو، لازم ہے کہ کتاب و سنت کا عالم ہونے کے ساتھ ساتھ لوگوں کے احوال و شئونِ حیات سے پوری طرح باخبر رہے اور کتاب و سنت کی روشنی میں جو مسائل مستنبط کیے گئے ہیں وہ اس کے پیشِ نظر ہوں تاکہ کوئی ایسا فتویٰ نہ دے بیٹھے، جسے عرف و عادت تو جائز قرار دے، مگر نص کی رُو سے حرام ہو۔

---

[1] رسائل ابن عابدین ص ۱۴۳ ج ۲

حاکم اور مفتی کے شروط اب آخر میں ہم اس بحث کو ابن عابدین کے ان الفاظ پر ختم کرتے ہیں کہ انہوں نے حاکم مفتی کے شروط کیا ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

" حاکمِ وقت پر لازم ہے کہ پیش آمدہ حوادث کے احکامِ کلیہ سے واقف ہو اور واقعات اور لوگوں کے احوال کا خوب واقف اور شناسا ہو تاکہ سچ اور جھوٹ اور حق و باطل میں تمیز کر سکے اور دونوں میں تطبیق دے سکے، واقعات کو سامنے رکھ کر صحیح حکم لگا سکے اور خلافِ واقعہ فیصلہ نہ دے۔

وہ مفتی جو عرف کے مطابق فتویٰ دیتا ہے، اس کے لیے بھی زمانہ شناس اور لوگوں کے مزاج سے باخبر ہونا ضروری ہے عرفِ خاص اور عام کو سمجھتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ فلاں عرف نص کے خلاف ہے اور فلاں خلاف نہیں ہے۔ پھر اس نے کسی ماہر استاذ سے تخصص حاصل کیا ہو، کیوں کہ محض مسائل یا دلائل کا حفظ کر لینا ہی کافی نہیں ہے۔"

خاتمۂ بحث یہ ہے عرف کی حقیقت اور یہ ہے امام صاحب، ان کے اصحاب اور اصحابِ تخریج کے نزدیک فقہ اسلامی میں عرف کا صحیح مقام کہ وہ کتاب و سنت سے نص نہ ملنے کی صورت میں عرف سے اخذ کرتے تھے اور تعارض کے وقت عرفِ عام سے نصوصِ عامہ کی تخصیص کر لیا کرتے تھے اور جہاں تک ہو سکتا قیاسِ ظنی اور عرف میں موافقت پیدا کرتے، اگر کسی صورت موافقت پیدا نہ ہو سکتی تو عرف سے اخذ کرتے اور عرفِ خاص سے صرف اس وقت حکم لگاتے تھے جب اس کے سوا اور کوئی دلیل دستیاب نہ ہوتی۔

تفکیر ابو حنیفہؒ (۱)

بعض فقہی فروعات کی وراثت

امام ابو حنیفہؒ سوداگر کی فقہی دقیقہ سنجیاں اور بلوغ فکر و نظر

امام صاحبؒ تاجر کی حیثیت سے

حضرت امام صاحبؒ ایک ہوشیار اور تجربہ کار تاجر تھے۔ انھوں نے تجارت، فقہ اور عبادت الٰہی کے لیے اپنے اوقات کو تقسیم کر رکھا تھا، وہ رات کو ایک تہجد گزار عابد تھے اور دن کو منڈی میں کاروبار کرنے والے تاجر، نمازِ فجر سے فراغت کے بعد درس و تدریس اور مذاکراتِ علمیہ میں مشغول ہو جاتے۔ فقہی تفریعات قائم کرتے، اصول وضع کرتے، وہ مالیاتی فقہ میں اپنے تجارتی نقطۂ نظر سے متاثر تھے۔ چنانچہ ان اسلامی عقود میں جن کا تعلق کاروبار سے تھا ایک ماہر اور حالاتِ عامہ سے باخبر تاجر کی حیثیت سے غور و فکر کرتے اور کتاب و سنت کے نصوصِ شرعیہ اور لوگوں کے تعامل میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کرتے۔ امام صاحبؒ کی زندگی کا یہ پہلو دو امور سے نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔

(۱) ——— امام صاحب استحسان کو غیر معمولی اہمیت دیتے تھے اور اس اصل سے استنباط میں منفرد سمجھے جاتے تھے، تلامذہ میں سے کوئی بھی اس بارے میں اپنے استاد سے مذاکرہ کی جرأت نہیں کر سکتا تھا، چنانچہ امام محمد بن الحسن الشیبانی سے مروی ہے:

"امام صاحب مقاییس میں اپنے اصحاب سے مذاکرہ کرتے تو وہ ان سے معارضہ کرتے اور رد و قدح جاری رہتی، مگر جب وہ یہ کہتے کہ میں اسے مستحسن خیال کرتا ہوں، تو کوئی بھی ان کی گہرائیِ فکر کا مقابلہ نہ کر سکتا، ہم سب استحسانی مسائل میں ان کے سامنے سپر انداز ہو جاتے اور جو کچھ وہ فرماتے بلا چون و چرا قبول کر لیتے۔"[1]

---

[1] مناقب ابی حنیفہ للموفق المکی ص ۱۶۹ ج ۱

امام صاحب کا استحسان سے اخذ و استنباط کرنا اور اس کی تخریج میں احکام سے کام لینا محض اس لیے تھا کہ وہ لوگوں کی مصالح اور ان کے طرزِ تعامل کو بہت اچھی طرح سمجھتے تھے، شریعتِ اسلامیہ سے پورے واقف کی بنا پر علل خفیہ اور اوصافِ مناسبہ کے استخراج پر قدرتِ کاملہ رکھتے تھے۔ پھر ان علل خفیہ پر احکام کی بنا کرتے اور ان کے مقابلہ میں قیاسِ ظاہری کو رد کر دیتے تھے۔

عرف اور اصولِ استنباط

غالباً حضرت امام صاحب کے کاروباری ذہن اور اصل استحسان کی کثرت سے مزاولت ہی اس کا باعث بنی کہ انھوں نے نصوصِ کتاب و سنت کی عدم موجودگی میں عُرف کو اپنے اصولِ استنباط میں داخل کر لیا۔

چنانچہ سہل بن مزاحم لکھتے ہیں:

"امام صاحب اپنے اجتہاد میں ثقہ سے اخذ کے قائل تھے، وہ قباحت سے دُور بھاگتے لوگوں کے معاملات اور ان کی اصلاح و استقامت پر غور کرتے، جب قیاس میں قباحت نظر آتی تو اسے چھوڑ کر استحسان سے جہاں تک ہو سکتا استنباط کرتے اور استحسان سے بھی مشکل حل ہوتی نظر نہ آتی تو تعاملِ مسلمین کے مطابق فتویٰ دیتے اور اگر کوئی متفق علیہ حدیث معروف مل جاتی تو حسبِ امکان قیاس سے کام لیتے، ورنہ استحسان سے رجوع کرتے۔ پھر قیاس و استحسان میں سے جو بھی ادق معلوم ہوتا اس کی طرف راجع ہو جاتے۔"[1]

اس تصریح سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب تعامل کو نص کے بعد دوسرا درجہ دیتے تھے اور جب قیاس کی علت واضح نہ ہوتی تو تعامل کو اس پر مقدم کرتے تھے اور قیاس سے تعارض کی صورت میں استحسان کو اس پر مقدم رکھتے۔

امام صاحبؒ سے منقول فقہی احکام

امام صاحب سے جو فقہی احکام منقول ہیں ان میں احکام بیوع کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے اور منڈی میں خرید و فروخت کے جو جو طریقے اس وقت رائج تھے ان کی خوب وضاحت پائی جاتی ہے جس سے عصرِ اجتہاد کی تجارتی عرف کے احکام کا اندازہ ہوتا ہے، چنانچہ مرابحہ، تولیہ، وضیعہ، اشتراک

---

[1] مناقب ابی حنیفہ علموفق مکی ج ۱، ص ۸۲

بیع سلم وغیرہ بیوع کی وہ اقسام ہیں جو اس دور میں رائج تھیں[1] - ہم ان میں سے بعض بیوع کے کچھ احکام بیان کرتے ہیں۔

چنانچہ امام صاحب سے عقدۂ بیع کے بارے میں بہت سی تفصیلات مروی ہیں جو کتب فقہ میں مذکور ہیں اور شاید حنفی فقہ وہ پہلی فقہ ہے جس نے بیوع کے مسائل سے اتنی تفصیلی بحث کی ہے، کیوں کہ امام ابو حنیفہؒ صرف فقیہ نہیں تھے کہ اصول وضع کرنے اور ان پر تفریعات قائم کرنے میں مشغول رہتے بلکہ ساتھ ہی ساتھ وہ ایک کاروباری شخص بھی تھے جسے لوگوں کے معاملات اور ان کی اصلاح کے طرق سے کماحقہٗ واقفیت تھی۔ چنانچہ ان احکام کی تفصیل میں اس تجارت کی جھلک صاف نظر آتی ہے جو امام صاحب کا پیشہ تھا۔

مرابحت، تولیہ، اشراک اور سلم میں جب امام صاحب کپڑے کی مثالیں بیان کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ماہر بزاز گفتگو کر رہا ہے جو کپڑوں کے اقسام، ان کے خصائص اور اپنے اہل عصر کے تعامل کو خوب سمجھتا اور جانتا ہے اور ان کے باہم تبادلہ میں ان اوصاف و ممیزات کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

تفریع احکام کے اصولِ اربعہ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب اور ان کے اصحاب ان عقدہ کے احکام کی تفریعات میں چار اصولوں کی پابندی کرتے ہیں:

(۱) ——— جو چیز مبادلہ میں لی جائے اس سے پورے طور پر آگاہ ہو تاکہ بعد میں نزاع پیدا نہ ہو۔

اس اصل کی بنا پر ضروری ہے کہ مرابحت، تولیۃ اور اشراک میں اصلی قوت معلوم ہو اور

---

[1] اصل خرید پر معین نفع کے ساتھ فروخت کرنے کو مرابحت کہا جاتا ہے۔
اور بغیر نفع کے اصل قیمت پر فروخت کرنے کا نام تولیت ہے۔
اور کسی چیز میں بغیر کسی قسم کا نفع لیے دوسرے کو شریک کر لینے کا نام اشراک ہے۔
اور قیمت خرید سے کم قیمت پر فروخت کرنے کو وضیعۃ کہا جاتا ہے۔
اور قیمت پوری لے کر بایں طور کہ مبیع موصوف، معلوم، مؤجل ہو بیع سلم ہے، اصطلاح میں اس فروخت شدہ چیز کو "مسلم فیہ" اور اس کی قیمت کو "راس المال" کہتے ہیں۔

مرابحت میں بھی معین ہو اور بیع سلم کی صورت میں راس المال (سرمایہ) اور مسلم فیہ (بیع) کا جانبین کو پورا علم ہو، کیوں کہ ان امور سے عدم واقفیت کی صورت میں نزاع کا اندیشہ ہوتا ہے اور شریعت میں عقود کی بنیاد مبادلات سے کماحقہٗ آگاہ ہونے پر ہے تاکہ مخاصمت نہ پیدا ہو جو آئندہ معاملات پر اثر انداز ہو اور لوگوں کے مابین فصل نزاع میں مشکلات پیش آئیں اس لیے مخاصمت اور نزاع کا دروازہ بند کرنے کے لیے شریعت نے معاملہ سے پوری طرح آگاہ ہونے کی شرط لگائی ہے۔

(۲) ——— سود اور اس کے مشابہات سے پرہیز۔

یہ اصل ہر قسم کے بیوع کو شامل ہے، کیوں کہ فقہ اسلامی میں سودی کاروبار ہر لحاظ سے بُرا سمجھا گیا ہے اور قرآن و حدیث نے سختی کے ساتھ اس سے روکا ہے، چنانچہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی مذمت کرتے ہوئے فرمایا:

"ایک درہم سود لینا تینتیس دفعہ زنا سے بُرا ہے، جو گوشت حرام غذا سے پیدا ہوگا، آگ ہی اس کے لیے زیادہ سزاوار ہے"[۱]

چنانچہ امام صاحب نے بھی نہایت سختی کے ساتھ سود سے روکا ہے، بلکہ امام صاحب[۲] تو مسلمان اور حربی کے مابین دارالحرب میں بھی سودی کاروبار کی نہیں دیتے[۳] جب کی حرمت اس قدر سخت ہے تو جس عقد میں بھی سود یا اس کا شبہ پایا جائے گا وہ شرعاً حلال نہیں ہوگا اور مسلمان لوگوں کے اموال کی حفاظت کے لیے اس عقد کو فاسد قرار دیا جائے گا نیز اس لیے بھی کہ عقود مالیہ کی بنیاد مساوات پر ہے اور سود ایک باطل زیادتی ہے، جس کی شریعت اجازت نہیں دے سکتی اور نہ عدالت کی نظر میں ان عقود کو احترام کی نظر سے دیکھا جائے گا جو ربا پر مشتمل ہوں گے۔

عرف سے فیصلہ کب کیا جائے گا

(۳) ——— کتاب و سنّت سے نص کی عدم موجودگی میں عقود کے متعلق عرف سے فیصلہ کیا جائے گا۔

جو عُرف کی رو سے صحیح ہوں گے انھیں برقرار رکھا جائے گا اور جو فاسد ہوں گے انھیں باطل قرار دیا جائے گا۔ مثلاً مرابحت میں اصل قیمت میں صرف وہ اخراجات شامل ہو سکتے ہیں جن کا اضافہ

---

[۱] المبسوط ص ۱۱۰ ج ۱۲

[۲] المبسوط ص ۲۳ ج ۱۲

عُرف کے لحاظ سے صحیح ہو، جیسے کپڑے کی مرابحت میں رنگائی اور سلائی کی اجرت کہ عرف کی رو سے ان کا اضافہ جائز ہے، چنانچہ کاسانی لکھتے ہیں:

"بیع مرابحت اور تولیۃ میں قصار، صبّاغ، غسّال، خیّاط، دلّال اور کرایہ کی اُجرت اصل قیمت کے ساتھ شامل کی جاسکتی ہے، کیوں کہ عُرف میں یہ چیزیں بھی اصل قیمت میں داخل ہیں، جب کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"جسے مسلمان بہتر خیال کریں وہ عنداللہ بھی بہتر ہی ہوگا"

ہاں بیع کے وقت اگر یہ الفاظ نہ کہے کہ یہ چیزیں نے اتنے میں خرید کی تھی بلکہ یہ کہے کہ مجھے اتنے میں پڑتی ہے، کیوں کہ پہلے الفاظ میں کذب بیانی پائی جاتی ہے۔ لیکن راعی، بیطار کی اُجرت اور ذاتی اخراجات کو شامل نہیں کرسکتا اور بیع مرابحت یا تولیت اس قیمت پر صحیح ہے جو عقد اوّل کے لحاظ سے واجب الادا ہو، کیوں کہ تجار کے عرف میں وہی قیمت معتبر سمجھی جاتی ہے اور اس باب میں اصل اعتماد عرف پر ہی ہے[1]"

(۴) تجارتی معاملات کی بنیاد امانت پر ہے۔

خیانت اور تہمت سے بچنا ضروری ہے کیوں کہ معاملات میں اصل چیز دیانتداری ہے اور مرابحت، تولیہ وغیرہ کی بنیاد ہی دیانت داری پر ہے، کیوں کہ مشتری بغیر کسی قسم کی شہادت یا قسم کے بائع کی بات پر اعتماد کرتا ہے، لہٰذا اس کے لیے خیانت اور تہمت سے بچنا ضروری ہے۔

چنانچہ علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

"جہاں تک ممکن ہو ان باتوں سے احتراز کرنا چاہیے"

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ۔

یعنی مسلمانو تم اللہ اور رسولؐ کے حقوق میں خلل مت ڈالو، اور اپنی چیزوں میں خلل نہ ڈالو۔

---

[1] ملخص من البدائع ص ۲۲۳ ج ۵

اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ غَشَّنَا لَيْسَ مِنَّا

یعنی جس نے فریب سے کام لیا وہ ہم میں سے نہیں ہے[1]

یہ چاروں اصول ان تمام فروع پر منطبق ہوتے ہیں جو امام صاحب سے کاروباری عقود کے سلسلے میں منقول ہیں، یہ دینی میلان اور احتیاط سے بھی ہم آہنگ ہیں اور اصولِ عامہ سے بھی مطابقت رکھتے ہیں۔

اب ہم ان عقود کی اجمالی دراست کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اس دراست میں ان عقود کے احکام بیان کرنے پر اکتفا نہیں کریں گے بلکہ کچھ مسامحت کے ساتھ ان کی صحیح شکلیں پیش کریں گے۔ جو اسلامی منڈیوں میں پائی جاتی ہیں اور تجار کے مابین جو معاملات ہوتے ہیں ان کے احکام کتاب و سنت سے استنباط کر کے پیش کریں گے تاکہ فقہائے اہل الرائے کے سرگروہ اور تاجر باورع امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نواحی عقلیہ و فکریہ واضح ہو جائیں جو خاص طور پر بزازی کے کاروبار میں لوگوں کے طور طریقوں سے بوجوہ آشنا تھے۔

بیع سلم کمال الدین ابن الہمام لکھتے ہیں:

"بیع سلم کی چار قسمیں ہیں:

(۱) بیع مطلق، کسی چیز کو ثمن کے بدلے بیچنا۔

(۲) بیع سلم۔ بیع مطلق کی برعکس صورت کو کہتے ہیں۔

(۳) بیع صرف۔ ثمن کی بیع ثمن کے ساتھ۔

(۴) بیع مقایضہ۔ عین کو عین کے بدلے فروخت کرنا"[2]

اس اعتبار سے بیع سلم کا مطلب ہے دین کو عین یا ادھار کو نقد کے عوض فروخت کرنا۔

چنانچہ کاسانی اسی معنی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

" یاد رکھنا چاہیے کہ عاجل (نقد) کو آجل (ادھار) کے عوض لینا

---

[1] البدائع ص ۲۲۵ ج ۲

[2] فتح القدیر ص ۳۲۳ ج ۵

بیع سلم ہے:؎

عہدِ جاہلیت میں بیع سلم کا رواج

بیع سلم جاہلیت میں بھی معروف تھی۔ لوگوں کے کاروبار میں اس کا پایا جانا ضروری بھی ہے اور مکہ و مدینہ چونکہ عہدِ قدیم سے مشہور تجارتی منڈیاں چلی آتی تھیں۔ لہٰذا ان شہروں میں اس کا معروف ہونا اور بھی ضروری تھا، کیوں کہ اس کا مفہوم تو یہی ہے کہ ایک شخص کسی سامان کی قیمت پیشگی ادا کر دے اور یہ شرط کر لے کہ فلاں وقت، فلاں جگہ پر اس وصف اور نام کی فلاں چیز پر قبضہ کر لوں گا۔

اسلام سے پہلے مشرق و مغرب میں بری تجارت ہوتی تھی۔ ابھی بحری تجارت کا رواج نہیں ہوا تھا، چونکہ بلادِ عرب سلطنت فارس اور روم کے مابین واقع تھے اس لیے ان دونوں سلطنتوں کے مابین عرب کے واسطہ سے تجارت ہوتی تھی۔

اس لیے بلادِ عرب میں شاہراہیں بنی ہوئی تھیں جن پہ تجارتی قافلے سفر کرتے تھے اور مکہ اور مدینہ بھی تجارتی شاہراہ پر واقع تھے جو یمن اور شام کو باہم ملاتی تھی اور ان دونوں شہروں میں ایسے تاجر موجود تھے جو ان دونوں ملکوں کے مابین تجارتی روابط قائم رکھتے تھے اور رومی سامان یمن کو منتقل کرتے رہتے تھے جو وہاں سے فارس چلا جاتا تھا۔ اسی طرح ایرانی سامان کو شام کی طرف منتقل کر دیتے تھے جو وہاں سے روم کی منڈیوں میں پہنچ جاتا تھا۔ اس لیے دو تجارتی سفر ہوتے تھے۔

موسم گرما میں شام کا اور موسم سرما میں یمن کا۔ چنانچہ قرآن نے سورۂ لایلاف میں انہی دو سفروں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے:

لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ إِيلَافِهِمْ	یعنی چونکہ قریش سفر گرمی و سردی کے خوگر ہوئے ہیں
رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ، فَلْيَعْبُدُوا	پس اس نعمت کے شکریہ میں چاہیے کہ رب کعبہ کی
رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن	عبادت کریں جس نے انھیں بھوک میں کھانے کو دیا
جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ۝	اور خوف سے امن دیا۔

؎ المبسوط ص ۱۲۴ ج ۱۲۔ ابن ہمام نے اس تعریف پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس میں بیع مطلق داخل ہو جاتی ہے جب کہ اس میں ثمن مؤجل ہو، کیونکہ اسے بھی بیع عاجل بآجل کہہ سکتے ہیں، لہٰذا اولیٰ یہ ہے کہ اس کی تعریف بیع آجل بعاجل کے ساتھ کی جائے کیونکہ بیع سلم کا ممیز صرف تاجیل مبیع ہے۔

اور عقدِ سلم صرف ان تجارتی سامانوں ہی میں نہیں ہوتا تھا جو ایک شہر سے دوسرے شہروں کی طرف منتقل ہوتے تھے، بلکہ ایک شہر کے لوگ باہم بھی یہ معاملہ کرتے تھے، چنانچہ حضرت ابنِ عباسؓ سے مروی ہے:

"آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہجرت کر کے مدینہ تشریف لائے تو دیکھا کہ وہاں کے لوگ پھلوں میں ایک ایک اور دو دو سال کے لیے بیع سلف کر لیتے ہیں، آپؐ نے فرمایا:
جو شخص بیع سلم کرے اسے چاہیے کہ اس کا پیمانہ اور وزن مقرر کرے اور مدت کا تعین کر لے۔"

چنانچہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس اجازت نامہ سے مسلمانوں میں مسلسل بیع سلم کا سلسلہ جاری رہا۔ چنانچہ صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ کہتے ہیں کہ:

"آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے دور میں ہم گندم، جو، کھجور اور زبیب میں بیع سلف کیا کرتے تھے۔"

بیع سلم کے فوائد اور قیود و شرائط

پھر اسلامی فتوحات کی وسعت اور بہت سی قوموں اور ملکوں کے اسلامی سلطنت کے زیرِ نگین آ جانے کے باعث تجارت اور کاروبار میں بہت زیادہ وسعت ہو گئی اور مختلف انواع کی تجارتیں ہونے لگیں۔ اس بنا پر عقود سلم میں تنوع اور اضافہ ہو گیا، کیوں کہ تجارت میں یہ عقد ضروری ہے۔ اور اس میں ایسی تجارتی سہولتیں ہیں جن سے بائع اور مشتری دونوں مستفید ہوتے ہیں، جیسا ابن ہمام فرماتے ہیں:

"مشتری نفع کے لیے مال خریدتا ہے اور یہ بیع سلم کے ذریعے زیادہ آسانی سے حاصل ہو سکتا ہے، کیوں کہ اس صورت میں بائع کچھ کم قیمت پر فروخت کرے گا، تو اس سے مشتری کو نفع حاصل ہوگا اور بائع کو بعض اوقات نقد روپیہ کی ضرورت ہوتی ہے جس کے عوض وہ آئندہ چل کر مال دے سکتا ہے، تو اس کی موجودہ ضرورت آئندہ قدرت کی بنا پر اسے یہ عقد کرنے پر

۱؎ فتح القدیر ص ۳۲۴ ج ۵

مجبور کرتی ہے"۔

بیع سلم کی ضرورت عامہ اس کے ضبط اصول کی داعی ہوئی۔ چنانچہ اس سلسلے میں کچھ قیود وضع کیے گئے، تاکہ عاقدین کے مابین اختلاف نہ پیدا ہوسکے اور معاملات منظم طور پر بروئے کار لائے جاسکیں، تجارتی نظام قائم رہے۔ اور ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف اور ایک اقلیم سے دوسری اقلیم میں مالِ تجارت کی نقل و حمل میں کوئی دشواری نہ پیش آئے، اور ہر ملک بہ آسانی دوسرے ممالک کی پیداوار اور مصنوعات سے بہرہ مند ہوسکے۔

فقہ عراقی کا لازوال کارنامہ

بیع سلم کے احکام و ضوابط اور قیود و شرائط نیز ابواب و مسائل، اور فروعات کی ترتیب، و تدریس کی طرف جس فقہ نے سب سے پہلے توجہ کی وہ فقہ عراقی ہے۔

اس کا سبب یہ تھا کہ عراق میں تجارت اور کاروبار کا دائرہ بے حد وسیع تھا، یہ بین الاقوامی تجارتی منڈی تھی۔

سندھ، ماوراء النہر، خراسان اور آذربائیجان وغیرہ تمام مشرقی ممالک سے یہاں سامان آتا تھا۔ حاضر مال کے اسی وقت سودے ہوجاتے اور غیر موجودہ مال پر بیع سلم کی صورت میں صفقات طے پاتے، مزید برآں جب عراق اسلامی سلطنت کا پایۂ تخت بن گیا تو عراق کو اور بھی تجارتی فروغ حاصل ہوگیا۔

پہلے کوفہ کو مرکزی حیثیت حاصل ہوئی، اس کے بعد (دورِ عباسی میں) بغداد دار الخلافہ قرار پایا، مگر حجاز میں یہ بات نہ تھی، کیوں کہ دار الخلافہ کے شام پھر عراق میں منتقل ہونے کے باعث حجاز کی تجارتی اور اقتصادی اہمیت کم ہوگئی تھی۔ لہٰذا وہاں اتنا فقہی مواد مہیا نہ تھا جس سے ایک فقیہ کو مدد مل سکتی اور اطرافِ عالم میں جو تجارتی کاروبار ہو رہا تھا، اسے سمجھنے کے لیے وسعتِ ذہنی پیدا ہوسکتی، لہٰذا ضروری تھا کہ اس باب میں فقۂ عراقی، حجازی فقہ سے بازی لے جائے۔

امام صاحبؒ کی دقیقہ سنجیاں

امام صاحب کے زمانہ میں کوفہ تجارتی لحاظ سے خوب بارونق شہر تھا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ قسم قسم کے تجارتی سامان، معاملات اور مختلف قسم کی بیوع کی تفصیلات کا ایک سمندر موجزن ہے۔ امام صاحب ایک تاجر کی حیثیت سے منڈی میں داخل ہوتے۔ لوگوں کے باہمی معاملات پر غور و فکر کرتے جو باتیں نزاع و

مخاصمت کا سبب بن سکتیں، ان کا تجزیہ کرتے۔ احکام شرعیہ پر غور و فکر کے بعد بالآخر اس نتیجہ پر پہنچے کہ عقود میں شریعت اسلامیہ کے تمام اصول و ضوابط کی بنیاد رفع نزاع پر ہے۔ خصوصاً عقود سلم میں اس بات کی احتیاط کی گئی ہے کہ نزاع نہ ہونے پائے، کیوں کہ ان عقود میں معاملہ ایجاب قبول پر ختم نہیں ہو جاتا، بلکہ تسلیم مبیع تک مستمر رہتا ہے اور تسلیم مبیع اس کی موت، مقام اور صفات کے بارے میں نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ قائم رہتا ہے۔

چنانچہ امام صاحب نے بازار اور تجار کے حالات کو سامنے رکھ کر ان عقود کا مطالعہ کیا اور فقہی احکام کو ترتیب دیتے وقت اس بات کی کوشش کی کہ نہ صرف نزاع کے دروازوں کو بند کر دیا جائے بلکہ اس کے ذرائع تک کو ہمیشہ کے لیے مسدود کر دیا جائے

جملہ امور کا اعلام و اعلان ضروری ہے

چنانچہ امام صاحب نے عقود سلم میں ناواقفیت کے باعث نزاع پیدا کرنے والے امور کو رفع کرنے کے لیے مسلم فیہ (مبیع) میں "امور ستہ" کے اعلام کی شرط عائد کی ہے یعنی عقد سلم میں مبیع کی (۱) جنس، (۲) نوع، (۳) قدر، (۴) وصف، (۵) مدت، (۶) اور مبیع کے مقام تسلیم کا اعلام و اعلان ضروری ہے۔

امام صاحب ان امور شش گانہ کے اعلام کے علاوہ یہ شرط بھی لگاتے ہیں کہ وہ مال (مبیع) زمانۂ عقد سے لے کر زمانۂ تسلیم تک بازار میں موجود رہے، تاکہ جانبین کے دلوں میں اس کے امکانِ تسلیم کے بارے میں تشویش نہ ہونے پائے۔

دراصل اس سلسلے میں دو چیزوں کا اعلام و اعلان ضروری ہے

(۱) آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق اس شے کا کیل، وزن اور اجل معین ہو۔

(۲) دوم یہ کہ اس قسم کی ناواقفیت نہ پائی جائے جو باعث نزاع بن سکتی ہو۔

پس معاملہ طے کرتے وقت اس کا دفع کرنا اور باب نزاع کا بند کرنا لازمی اور ضروری ہے۔

چنانچہ علامہ سرخسیؒ نے المبسوط میں جنس، نوع اور وصف کی تعیین کو ضروری قرار دینے کی ایک اور وجہ بھی بیان کی ہے، وہ فرماتے ہیں:

"اس عقد سے مقصود حصول ربح (نفع) ہوتا ہے اور شے کی مقدار مالیت کے علم کے بغیر ربح کا اندازہ نہیں ہو سکتا اور مالیت کی معرفت کا دار و مدار جنس،

وصف اور قدر کی معرفت پر ہوتا ہے، لہٰذا ان تینوں چیزوں سے باخبر ہونا ضروری ہے تاکہ جانبین دھوکے میں نہ رہیں۔

رفع نزاع کے لیے ضروری شرائط لہٰذا مقدار کی تعیین کے لیے ضروری ہے کہ وہ چیز ناپی تُلی ہو اور یا ان عددیات میں سے ہو جن کے افراد میں تفاوت بہت کم پایا جاتا ہے، کیوں کہ رفع نزاع کے لیے قدر و وصف کا تعیّن ضروری ہے اور یہ تعیّن مکیلات و موزونات ہی میں ہو سکتا ہے کیوں کہ ان اشیا کے قدر و وصف کے بیان کر دینے کے بعد اگر کچھ فرق بھی پایا جائے تو وہ باعث نزاع نہیں بن سکتا اور قدرے قلیل تفاوت تو بہرحال پایا جاتا ہے اور اس کی نفی گویا عقدِ سلم کی نفی ہے۔

جنس و نوع اور قدر و وصف بیع سلم اپنے اصل کے لحاظ سے بیع دیون کے قبیل سے ہے، اور دین کی تعریف صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ اس کی جنس، نوع اور قدر و وصف کو بیان کر دیا جائے تاکہ اس میں تفاوت نہ ہونے پائے۔

ان امور کی تعیین کے لیے ضروری ہے کہ مبیع مکیل و موزون اشیاء کے قبیل سے ہو یا اس قسم کی عددی اشیاء کے قبیل سے ہو جن کے افراد میں معتدبہ تفاوت نہیں پایا جاتا۔ مثلاً تربوز وغیرہ کے آحاد میں قیمت کے لحاظ سے تفاوت پایا جاتا ہے[1]۔ اور انڈوں کی نوع معلوم ہو تو ان میں اگر تفاوت ہوتا ہے تو نہایت معمولی، جسے تاجر لوگ کچھ اہمیت نہیں دیتے، اسی طرح آلات اور مشینری کی نوع معلوم ہو تو اس کے آحاد میں بھی تفاوت نہیں رہتا۔

ایک نہایت باریک نکتہ مگر حضرت امام صاحبؒ نے احاد متقاربہ کی قیود میں جو سختی کی ہے اس کی بنیاد اُن کے تجارتی تجربات پر ہے۔ چنانچہ امام محمد بن الحسن لؤلؤی روایت کرتے ہیں کہ امام صاحبؒ شتر مرغ کے انڈوں میں بیع سلم سے منع فرماتے تھے، کیوں کہ وہ ایک ماہر تاجر کی حیثیت سے یہ جانتے تھے کہ شُتر مرغ کے انڈے محض کھانے کے لیے نہیں خرید کیے جاتے بلکہ ان کا چھلکا آرایش کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، جس کے طریقے مختلف ہیں۔ اسی بنا پر کمال الدین ابن ہمام فرماتے ہیں:

"صحیح طریقہ یہ ہے کہ عرف کی غایت و غرض کو سمجھا جائے اگر اہل بادیہ کی طرح ان کی

---

[1] عددی اشیاء میں بیع سلم کے مسائل امام ابی یوسف سے مروی ہیں، چنانچہ علامہ سرخسی لکھتے ہیں:
"اصل ہٰذا الجنس مروی عن ابی یوسف"۔

خرید و فروخت محض کھانے کے لیے ہوتی ہو تو ظاہر روایت کے مطابق ان میں بیع سلم کی اجازت دی جائے گی[1] اگر کسی مقام پر اس کا چھلکا حاصل کرنے کے لیے خریدا جاتا ہے جیسا کہ دیار مصر میں اس کے چھلکے سے قندیلیں بنائی جاتی ہیں تو منع کی روایت پر عمل واجب ہوگا[2]

گوشت میں بیع سلم ناجائز ہے

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ظاہر روایت کے مطابق امام صاحب بعض نعام (شتر مرغ کے انڈوں) کو دوسرے جانوروں کے انڈوں پر قیاس کرکے ان میں بیع سلم کی اجازت دیتے ہیں، مگر معلوم ہوتا ہے، امام صاحب[1] اس مسئلے میں عرف کو حاکم مانتے ہیں اور جس مقام پر لوگ اس کے چھلکے کو مکانوں کی آرائش کے لیے استعمال کرتے ہوں وہاں بیع سلم کی اجازت نہیں دیتے[2]

بیع سلم میں مبیع کا صرف مکیلات و موزونات کے قبیل سے ہونا ہی کافی نہیں ہے بلکہ اس کا ایسی چیزوں سے ہونا ضروری ہے جن کا قدر و وصف بیان کر دینے کے بعد معتد بہ تفاوت باقی نہ رہے، اس لیے جس چیز کا وصف ضبط نہ ہو سکے اس میں بیع سلم جائز نہیں ہے[3]۔ لہٰذا گوشت گو موزونات کے قبیل سے ہے، مگر اس میں بیع سلم جائز نہیں ہے، کیوں کہ اس کے قدر و وصف کی تعیین کے بعد بھی نزاع کا اندیشہ باقی رہتا ہے، جس کا رفع کرنا مشکل ہے[4]

جو ناواقفیت نزاع کا باعث بنتی ہے، اس کی دو صورتیں ہیں:

(۱) بعض اوقات گوشت غیر مقصود اور زائد چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے، جیسے ہڈی وغیرہ جس کی کمی بیشی باعثِ نزاع بن سکتی ہے۔ بائع اس میں ہڈی کی زائد مقدار ٹھونسنا چاہتا ہے اور مشتری اس کے نکال لینے کا مطالبہ کرتا ہے۔ لہٰذا یہ منازعت تعیین موضع سے رفع نہیں ہو سکتی۔

(۲) گوشت دُبلے جانور کا بھی ہوتا ہے اور موٹے کا بھی اور لوگ مختلف اغراض کے لیے اسے

---

[1] ظاہر روایت یہ ہے کہ بیض نعام کو بھی امام صاحب نے دوسرے جانوروں کے انڈوں پر قیاس کیا ہے اور ان میں بیع سلم کی اجازت دی ہے۔

[2] فتح القدیر ص۳۲۶ ج ۵

[3] البدائع ص۳۰۸ ج ۲

[4] المبسوط ص۱۳۷ ج ۱۲ نیز ملاحظہ ہو البدائع ص ۲۱۰ ج ۵

خریدتے ہیں۔ لہٰذا دُبلا یا موٹا ہونے کے لحاظ سے اس میں نزاع ممکن ہے۔

روایات کا اختلاف

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہڈی سے خالی ہونے کی شرط کر لی جائے تو کیا اس میں امام صاحب کے نزدیک بیع سلم جائز ہو گی؟ یا ابن شجاع کی روایت کے مطابق اس شرط سے بیع سلم کرنا ناجائز ہو جائے گا؟ مگر ظاہر روایات کی رو سے دونوں حالتوں میں بیع سلم جائز نہیں رہے گی۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ صرف پہلی وجہ کے لحاظ سے نزاع کا اندیشہ ہوتا ہے تو اس شرط کی رو سے بیع ناجائز ہونی چاہیے اور ابن شجاع کی روایت منطقی اور وزنی ہے اگر جہالت کی بنا صرف وجہ اول ہی نہیں ہے بلکہ دوسرے طریق سے بھی ہو سکتی ہے۔ اگر معاملہ صرف ہڈی نکال دینے کا ہو تو پہلی قسم کی جہالت رفع ہو سکتی ہے، مگر دوسری قسم کی جہالت تو بہر حال باقی رہتی ہے۔

گوشت میں بیع سلم کی ممانعت کے اسباب

(۱) ـــــ امام صاحبؒ دو وجوہ کی بنا پر گوشت میں بیع سلم کی ممانعت کا فتویٰ دینے پر مجبور ہوتے تھے:

(۱) اول یہ کہ حتی الامکان باہم منازعت کے راستوں کو مسدود کیا جائے کیونکہ منازعت سے نہ صرف کاروبار کو ہی نقصان پہنچتا ہے بلکہ اس سے نظام معاشرہ بھی درہم برہم ہو جاتا ہے۔

لہٰذا اس عقد سے احتراز ضروری ہے جو معاشرے میں پھوٹ کا باعث بنے۔

(۲) دوم یہ کہ امام صاحب نے اپنے کاروباری تجربہ کی بنا پر یہ سمجھ لیا تھا کہ لوگ کن مقاصد کے تحت بیع سلم کرتے ہیں اور اس بارے میں امام صاحبؒ کی رائے محض نظری اور فکری ہی نہ تھی بلکہ عملی تھی جو لوگوں کے احوال و کوائف کو سامنے رکھ کر قائم کی گئی تھی۔

صاحبینؒ کا امام صاحبؒ سے اختلاف

اس مسلک میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ (صاحبین) نے امام صاحبؒ کی مخالفت کی ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ جب گوشت بھی وزن اور وصف کے لحاظ سے متعین ہے تو دوسری اشیاء کی طرح اس میں بیع سلم کیوں جائز نہ ہو؟ گوشت کا قرضہ جائز ہے اور اشیائے موزونہ میں ہونے کے باعث اس میں سود کے احکام جاری ہوتے ہیں لہٰذا ہڈی جو غیر مقصودہ چیز ہے ـــــ کے ساتھ

اس کا اختلاط بیع سلم کا مانع نہیں بن سکتا جیسا کہ کھجور میں بیع سلم جائز ہے حالانکہ اس میں گٹھلی ہوتی ہے جو مقصود نہیں ہوتی۔

امام صاحب مسائل کو امرِ واقعہ کی حیثیت سے چاہتے تھے
اس استدلال سے واضح ہوتا ہے کہ صاحبین نظری پہلو کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور اکثر قیاس و تشبیہ سے کام لیتے ہیں، مگر امام صاحب محض قیاسات سے کام نہیں لیتے، کیوں کہ وہ لوگوں کے اغراض و مقاصد اور ان کے مابین نزاعات کو اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔

امام صاحب یہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ دُبلے اور موٹے جانور کے گوشت اور ہڈی کی کمی بیشی کے باعث لوگوں میں جھگڑے پیدا ہو رہے ہیں اور جن امور کو بیع سلم میں قاطع نزاع سمجھا جاتا ہے وہ بے فائدہ ہیں تو واقعات سے نظر چرا کر محض قیاس کی کرسی پر بیٹھ کر فتویٰ صادر نہیں کرتے، بلکہ ہر مسئلہ کو امرِ واقع کے لحاظ سے دیکھتے ہیں، اس لیے وہ بیع سلم کے بارے میں بھی قاعدۂ کلیہ ــــ کہ وہ جہالت جو مفضی الی النزاع ہو صحتِ عقد سے مانع ہوتی ہے ــــ کے تحت گوشت میں بھی سلم کی ممانعت کا فتویٰ دیتے ہیں۔

امام صاحبؒ کی وسعتِ فکر و نظر
قیاس کی رو سے دیکھا جائے تو مکیلات، موزونات، عددیات متقاربہ اور مزروعات میں بیع سلم جائز نہیں ہونی چاہیے، کیوں کہ مزروعات تو اموالِ مثلیہ سے نہیں ہیں۔ اس لیے کہ ان میں حصے بخرے کرنا نقصان دہ ہوتا ہے اور آحاد کی قیمت مجموعہ کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے۔

مثلاً ایک ایکڑ زمین کی قیمت جو دس ایکڑ کے رقبہ کے لحاظ سے ہوگی وہ سو ایکڑ کے رقبہ میں نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا اس بیع کو قیاس کی رو سے جائز نہیں ہونا چاہیے تھا، مگر بعض مزروعات جیسے کپڑے قالین وغیرہ میں استحساناً اس کی اجازت دی گئی ہے، جن کے اوصاف کی تعیین کر دینے سے نزاع کا اندیشہ باقی نہیں رہتا۔

از روئے استحسان اس کے جواز کی یہ وجہ ہے کہ لوگوں میں یہ عقد معروف ہو چکا ہے اور امام صاحبؒ تعامل کی بنا پر قیاس کو ترک کر دینے کے قائل ہیں؛ اگر اس میں کتاب و سنت کے خلاف کوئی چیز نہ ہو اور کپڑے کی جب لمبائی، چوڑائی وغیرہ اور اوصاف بیان کر دیے جائیں، تو اس میں بیع سلم سے نزاع پیدا ہونے کا خطرہ باقی نہیں رہتا۔

امام صاحب کپڑے کے "اشیائے مثلیہ" میں نہ ہونے کے باوجود محض تعامل کی بنا پر اس میں اس شرط پر بیع سلم جائز سمجھتے ہیں کہ مبیع کو پوری طرح بیان کر دیا جائے اور باعثِ نزاع ناواقفیت باقی نہ رہے تاکہ لڑائی جھگڑے کا خطرہ باقی نہ رہے۔ لہٰذا اگر کسی چیز میں قیمت کی کمی بیشی کا اعتبار وزن پر ہے تو مبیع میں صرف جنس و نوع اور اس کے طول و عرض کا بیان کر دینا ہی کافی نہیں ہے بلکہ ان امور کے ساتھ وزن کی تعیین بھی ضروری ہے تاکہ بعد میں کسی قسم کا الجھاؤ پیدا نہ ہو۔

امام صاحب چونکہ خود بھی ریشم کے تاجر تھے، اس لیے اس مقام پر انھوں نے جو کچھ بیان کیا ہے، اس کی بنیاد صرف نظر و قیاس کے مفروضات پر نہیں ہے، بلکہ وہ ایک ماہر تاجر کی حیثیت سے گفتگو کرتے ہیں، جس کی نظر معاملہ کے تمام پہلوؤں پر ہو۔ چنانچہ وہ ریشمی کپڑے کی بیع سلم میں طول و عرض کے علاوہ تعیین وزن کی بھی شرط لگاتے ہیں، کیوں کہ وزن کے بغیر صحیح طور پر اس کی مالیت کا اندازہ نہیں ہو سکتا اور طول و عرض کا اعتبار بھی بازار میں مروجہ مقیاس کے مطابق ہوگا تاکہ تسلیم ممکن ہو سکے اور ذراع (گز) کی مقدار کا بیان کر دینا بھی ضروری ہے تاکہ نزاع کی صورت باقی نہ رہے۔

اس معاملہ میں اگر نزاع پیدا ہو جائے تو امام صاحب فصل نزاع کے لیے واقف کار لوگوں کو حکم مانتے ہیں، مثلاً اگر مشتری کپڑے کے بڑھیا ہونے کی شرط لگاتا ہے اور تسلیم کے وقت دونوں میں اختلاف ہو جاتا ہے، مشتری کہتا ہے کہ بڑھیا نہیں ہے، اس صورت میں حاکم کو چاہیے وہ شخصوں کو جو اس صنعت کے ماہر ہوں طلب کرے، کیوں کہ وہ فنی اور کاروباری حیثیت سے کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا۔ لہٰذا اسے ان لوگوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے جو ماہر ہوں۔

چنانچہ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے سرخسی لکھتے ہیں:

"اس مسئلہ میں اصل خدا کا یہ قول ہے:

فَاسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ۔ — اگر تم (کوئی بات) نہیں جانتے تو جاننے والوں سے دریافت کرو۔

لہٰذا اگر وہ دونوں اہلِ صنعت اس پر متفق ہو جائیں کہ یہ بڑھیا ہے، گو بہت عمدہ نہیں ہے تو مشتری کو اس کے قبول کر لینے پر مجبور کیا جائے گا، کیوں کہ بائع اس کی شرط کے مطابق مال دے رہا ہے۔"[۱]

---

[۱] المبسوط ص ۱۵۳ ج ۱۲

مزید براں کپڑے کی بیع سلم میں امام صاحب ہر شہر کی صنعت کی تعیین کو بھی معتبر سمجھتے ہیں یعنی اگر کوئی یہ شرط کرے کہ وہ کپڑا فلاں شہر کی مصنوعات سے ہو تو یہ شرط صحیح سمجھی جائے گی۔ اس کے برعکس اگر گندم کی بیع سلم میں کسی شہر کی گندم کی تعیین کر دے تو یہ شرط صحیح نہیں ہوگی۔ چنانچہ علامہ سرخسی اس کی علت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اگر مثلاً ہروی کپڑے کی شرط لگائے تو یہ شرط صحیح ہوگی، کیوں کہ اس کپڑے کے ناپید ہونے کا اندیشہ نہیں ہے مگر گندم کی بیع سلم میں اگر ہروی ہونے کی شرط لگا دے تو بیع سلم جائز نہیں ہوگی، کیوں کہ ہو سکتا کہ ٹڈی اس شہر کی فصل کو تباہ کر جائے اور وہاں کچھ بھی پیدا نہ ہو۔

مگر ان دونوں میں یہ وجہ فرق صحیح ہے دراصل دونوں میں فرق یہ ہے کہ کپڑے میں ہروی ہونے شرط تعیین مقام کی مقتضی نہیں ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہراۃ کی طرز کا بنا ہوا ہو، مگر گندم میں ہروی ہونے کی شرط تعیین مقام کی مقتضی ہے۔ چنانچہ الکتاب (قدوری) میں اسی وجہ فرق کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے کہا ہے:

بیان جنس کے لحاظ سے ہروی کپڑا بمنزلہ حبوب گندم کے ہے مگر گندم کے ہروی ہونے کی شرط کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہرات کی پیداوار ہو لہٰذا جو ہرات میں پیدا نہیں ہوگی اسے ہروی نہیں کہا جائے گا، لہٰذا اس میں تعیین مقام پائی جاتی ہے۔"[1]

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کپڑے کی صنعت میں اختلاف کی وجہ سے فقہ حنفی اس بیع میں خاص خاص شہروں کی طرف نسبت کو صحیح سمجھتی ہے اور اس کی نسبت سے مقصود طرز صنعت ہے نہ کہ تعیین مقام اور اس کی بنیاد تجربہ پر ہے اور یہ بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جو بازار کے عرف کو پہچانتا ہو اور عقود میں لوگوں کے مقاصد اور ان کی اغراض کا شناسا ہو۔

---

[1] المبسوط ص ۱۳۵ ج ۱۲

شروط میں ائمہ کا اختلاف امام صاحب بیع سلم کی صحت کے لیے یہ بھی شرط لگاتے ہیں کہ مبیع وقت عقد سے لے کر زمانۂ تسلیم تک بازار میں دستیاب ہو

مگر امام مالک صرف عقد اور تسلیم کے وقت اس کے موجود ہونے کی شرط لگاتے ہیں اور درمیان کے عرصہ میں اس کا وجود ضروری نہیں قرار دیتے۔

امام شافعی کے نزدیک صرف تسلیم کے وقت اس کا موجود ہونا ضروری ہے اور عقد کے وقت موجود نہ بھی ہو تو بیع سلم صحیح ہو سکتی ہے۔

شروط کے اختلاف کا نتیجہ شروط میں اس اختلاف کی بنا پر اگر وہ چیز عقد و تسلیم کے درمیانی عرصہ میں ناپید ہو جائے گی تو امام صاحب کے نزدیک بیع سلم باطل ہو جائے گی۔

اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس عرصہ کے مابین ناپید ہونے سے بیع باطل نہیں ہو گی۔

امام مالکؒ کے مسلک کی تائید حضرت ابن عباس کے اس اثر سے بھی ہوتی ہے کہ:

> "آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے تو وہاں کے لوگ ایک ایک اور دو دو سال کے لیے بیع سلم کرتے تھے۔ ان کے اس کاروبار کو دیکھ کر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جو شخص بیع سلم کرنا چاہتا ہے اسے چاہیے کہ کیل معین (ناپنے کا پیمانہ) کے ساتھ کرے۔"

اور یہ ظاہر ہے کہ اتنی مدت تک پھل تازہ نہیں رہ سکتے مگر اس کے باوجود آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع سلم کی اجازت دی۔

امام صاحب کے مسلک کی بنیاد ان کے ہاں دو مقررشدہ اصولوں پر ہے:

(۱) ـــــ مقروض کی موت کی وجہ سے دیون مؤجلہ فوری طور پر واجب الادا ہو جاتے ہیں اور بیع سلم میں مبیع بھی بائع کے ذمہ دین ہوتا ہے، لہٰذا بائع کی موت کی صورت میں اس کی ادائیگی بھی فوری ہو جائے گی اور ورثا کے ذمہ اس کا ادا کرنا ضروری ہو گا۔

(۲) ـــــ اس میں کچھ شبہ نہیں ہے کہ ہر بیع کی صحت کے لیے شرط یہ ہے کہ بائع تسلیم مبیع پر قدرت رکھتا ہو، لہٰذا جب تک وفا واجب ہے، اس قدرت کا استمرار بھی ضروری ہے اور وجوب وفا کا چونکہ ہر وقت احتمال ہے، لہٰذا قدرت کا استمرار بھی شرط ہو گا۔

ان ہر دو اصولوں کی بنیاد پر امام صاحبؒ اور ان کے اصحاب بیع سلم میں یہ شرط کرتے ہیں کہ مبیع زمانۂ عقد سے لے کر تا زمانۂ تسلیم موجود رہے تاکہ اگر مسلم الیہ (بائع) فوت بھی ہو جائے تو اس کی فوری ادائیگی ہو سکے، کیوں کہ استمرار کے بغیر اس کی فوری ادائیگی ناممکن ہے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب یہاں پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب عقد کے وقت بائع صحیح و تندرست موجود ہے تو اس کی موت کا احتمال ایک بعید سا احتمال معلوم ہوتا ہے لہٰذا یہ احتمال کسی شرط کے عائد کرنے کا موجب نہیں بن سکتا، جیسا کہ علمائے اصولِ شافعیہ کہتے ہیں کہ استصحابِ حال سے حقوق کا اثبات ہوتا ہے۔ لہٰذا استصحاب حال کے اصل سے اس کی زندگی کو باقی فرض کیا جائے گا اور اس پر عقدِ سلم کی بنیاد رکھی جائے گی۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ فقہائے حنفیہ نے استصحاب حال کو اسقاط حقوق کے لیے مانع تو تسلیم کیا ہے مگر انشائے حقوق کے لیے دافع قرار نہیں دیا۔

چنانچہ علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

"اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب فی الحال اس کا زندہ ہونا معلوم ہے اور اصل (استصحاب حال کا تقاضا) بھی یہ ہے کہ وہ وقت تسلیم تک زندہ رہے گا تو موت کے موہوم خطرہ کی بنا پر عقد کو کیوں باطل قرار دیا جائے؟

تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ ہاں لیکن اس کی بقائے حیات استصحاب حال سے ثابت ہوتی ہے لہٰذا یہ اس کے مال پر اس کی ملک ثابت کرنے کے لیے تو معتبر ہو سکتا ہے مگر مورث کی توریث کے سلسلہ میں معتبر نہیں ہو سکتا، لہٰذا اس طریق سے اس کا تسلیم پر قادر ہونا ثابت نہیں ہوتا حتیٰ کہ وہ چیز وقت تسلیم تک باقی رہے اور وہ زندہ ہو۔[1]"

کاسانی کا طریقِ استدلال یہ طریق استدلال تو سرخسیؒ نے اختیار کیا ہے مگر کاسانی نے حنفی مسلک کو ثابت کرنے کے لیے ایک دوسرا طریق اختیار کیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"گو فی الحال اسے مبیع کی تسلیم پر قدرت حاصل ہے مگر اس موقع تک اس کا پایا جانا مشکوک ہے۔ اگر وہ تسلیم کے زمانہ تک زندہ رہا تو قدرت ثابت رہے گی

---

[1] المبسوط ص ۱۵۳ ج ۱۲

اور اگر اس سے پہلے ہلاک ہو گیا تو ثابت نہیں رہے گی۔ جب اس کے ثبوت میں شبہ پایا جاتا ہے تو شک ثابت نہیں ہو سکتا۔"[1]

کاسانی کی اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مبیع کے تاوقت تسلیم موجود رہنے کی شرط اس لیے لگائی گئی ہے کہ عند التسلیم اس کے موجود ہونے کے بارے میں جو شک و شبہ پایا جاتا ہے، وہ زائل ہو جائے۔

اور غرر کو دفع کرنے کے لیے ہم کہتے ہیں کہ وہ عقد کے وقت موجود ہو اور پھر تا وقت تسلیم وہ متواتر موجود رہے تاکہ تسلیم پر قدرت کی بنیاد فوت نہ ہو۔

امام صاحبؒ کے دو اہم ترین اصول

امام صاحب کا یہ خیال کہ مبیع وقت عقد سے لے کر تاوقت تسلیم موجود رہے، ایک محتاط تاجر کا مسلک ہے جو تجارت میں غرر اور عجز کے مواقع سے بھی دور رہنا چاہتا ہے تاکہ عاقد (بائع) کو جب بھی مبیع تسلیم کرنی پڑے، وہ اس سے عاجز نہ سمجھا جائے اور جس شخص کو عقد کے وقت ہی اس کے ایفاء کا یقین نہیں ہے وہ کیسے یقین کر سکتا ہے کہ بوقت تسلیم بھی اسے قدرت حاصل رہے گی۔

لہٰذا امام صاحبؒ تسلیم پر قدرت کے متعلق پوری طرح وثوق حاصل کرنے کے لیے عقد کے وقت اس کے موجود ہونے کی شرط لگاتے ہیں تاکہ غرر اور عجز کا اندیشہ نہ رہے۔

اس طرح امام صاحب تجارت میں اپنے فقہی مسلک کی وضاحت کرتے وقت دو اصول مدنظر رکھتے ہیں:

(۱) یعنی معاملہ کے ہر پہلو میں امانت و دیانت۔

(۲) اور غرر اور اس کے امکان سے بچاؤ۔

امام صاحب نے ہر قسم کے غرر سے بچنے کے لیے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ چیز وقتِ عقد سے لے کر وقتِ تسلیم تک موجود رہے مگر وقتِ تسلیم کے بعد انھوں نے اس کے وجود کی شرط میں تسامح سے کام لیا ہے۔ چنانچہ اگر وقتِ تسلیم کے بعد وہ چیز نابید ہو جائے اور اس نے تسلیم نہ کی ہو

---

[1] البدائع صـ۲۲۸ ج ۵۔

تو امام صاحبؒ اس بیع کے فسخ کا فتویٰ نہیں دیتے۔

وہ فرماتے ہیں کہ وقتِ تسلیم تک موجود رہنے سے چونکہ وہ بیع پختہ ہوگئی ہے اور عقد متقرر اور ثابت ہوچکا ہے لہٰذا اس کے بعد اس کے منقطع ہونے سے وہ بیع فسخ نہیں ہوسکتی، کیوں کہ ہوسکتا ہے وہ چیز بازار میں ملنے لگے اور بائع کو تسلیم کرنے پر قدرت حاصل ہوجائے[1]۔

تسلیم مبیع کے مقام کی تعیین

چونکہ امام صاحبؒ اس بات میں پورے سرگرم نظر آتے ہیں کہ عقود کو ہر طرح کے غرر اور جہالت سے دور رکھا جائے اس لیے بیع سلم میں مبیع کے مقامِ تسلیم کی تعیین بھی ضروری سمجھتے ہیں بشرطیکہ اس میں نقل و حرکت کی ضرورت ہو اور اس پر اخراجات کا بوجھ پڑتا ہو۔

مگر اس مسئلہ میں صاحبین (امام محمدؒ و ابو یوسفؒ) ان سے اختلاف رکھتے ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ اگر عقد میں مقامِ تسلیم کا تذکرہ نہ ہو تو مقامِ عقد ہی کو مقامِ تسلیم سمجھا جائے گا۔

امام صاحب نے اپنی رائے تبدیل کیوں کی؟

یہ بات بالکل صحیح اور قابلِ تسلیم ہے کہ پہلے پہل امام صاحب کی بھی وہی رائے تھی جو صاحبین کی ہے مگر بعد میں جب انھوں نے یہ دیکھا کہ مقام کی عدم تعیین سے اس بیع میں مفاسد لازم آتے ہیں اور نزاع پیدا ہوتے ہیں تو انھوں نے اپنی رائے تبدیل کرلی اور مقامِ تسلیم کی تعیین کی شرط لگانا ضروری سمجھا۔

لہٰذا اس مسئلہ میں پہلے ہم صاحبین کے دلائل بیان کرتے ہیں جو درحقیقت امام صاحب کا پہلا مسلک تھا اور پھر ان کی دوسری رائے کے دلائل پیش کریں گے جو انھوں نے قواعد فقہیہ سے قطع نظر کرکے اپنے تجربہ کی بنا پر اختیار کی تھی۔

---

[1] ملاحظہ ہو بدائع

امام زفر اس کے خلاف ہیں وہ کہتے ہیں اس صورت میں بھی اس کے ناپید ہونے سے بیع باطل ہوجائے گی۔ اور راس المال واپس لے لیا جائے گا، کیوں کہ اس چیز کا ناپید ہوجانا ہی عجز ہے، جس سے عقد باطل ہوجاتا ہے جیسا کہ قبل از تسلیم بائع کے ہاتھ اس کے ہلاک ہونے سے عقد باطل ہوجاتا ہے مثلاً مبیع معین کی بیع ہوئی ہو اور وہ ہلاک ہوجائے۔

رائے اوّل کے دلائل مقام ایفاء کے ذکر کی ضرورت نہیں ہے اور مقام عقد کو مقام ایفاء سمجھا جائے گا، جس کے تین وجوہات ہیں:

(۱) موضع عقد ہی مقام التزام ہے، لہٰذا جہاں بائع اور مشتری نے عقد کا التزام کیا ہے وہی ایفاء کے لیے متعین ہو گا۔

(۲) مسلم فیہ (مبیع) راس المال (ثمن) کے مقابلہ میں دین ہے جس کا ادا کرنا بائع کے ذمہ لازم ہے لہٰذا مقام عقد ہی میں اس کی ادائیگی ضروری ہو گی، کیوں کہ بیع سلم کی صحت کے لیے راس المال پر مجلس میں قابض ہونا شرط ہے۔ لہٰذا مقام تسلیم بھی اسی کو قرار دینا چاہیے۔ اور یہ کہ مشتری کسی دوسرے مقام کی شرط کرے۔

(۳) مبیع، مشتری کی طرف سے بائع پر دین ثابت ہے۔

لہٰذا جس مجلس میں اس دَین کا بدل دیا گیا ہے اسی مقام پر وہ اسے وصول کرنے کا حقدار سمجھا جائے گا۔ کیوں کہ اس مقام پر اس کی ملکیت ثابت ہو چکی ہے لہٰذا وہیں اسے ادا کرنا چاہیے۔ مثلاً ایک شخص کسی مجلس میں کوئی چیز خریدتا ہے تو اسے وہیں وہ چیز قبضہ میں لے لینی چاہیے کیوں کہ اس مجلس میں اس کی ملکیت ثابت ہو چکی ہے۔

امام صاحبؒ کے مذہب اوّل کی بنیاد ان تین دلائل پر ہے اور یہ تینوں دلائل فقہی قیاسات کی حیثیت رکھتے ہیں جن میں احکام کا اتقان پایا جاتا ہے اور قواعد عقود پر بھی منطبق ہوتے ہیں:

"مثلاً ایک شخص سمندر کے اندر کشتی پر بیٹھا ہوا سودا کر لیتا ہے تو کیا حصولِ اجل کے وقت اس کشتی کو مقام تسلیم قرار دیا جا سکتا ہے[۱]۔"

امام کی رائے کے ثبوت کے لیے یہ دلیل ستون کی حیثیت رکھتی ہے اور غالباً اسی دلیل کی بنا پر وہ اپنی پہلی رائے کے بدل دینے پر مجبور ہوئے، کیوں کہ ان کے تجربہ نے انھیں بتایا کہ مبیع کے مقام تسلیم متعین نہ ہونے سے منازعت پیدا ہوتی ہے، مقام عقد کا تعین نہ نزاع کو ختم کر سکتا ہے اور نہ اس کے دائرہ کو محدود کر سکتا ہے۔

(۲) ——— امام صاحبؒ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عقد بذاتِ خود کسی مقام کو متعین نہیں کرتا، کیوں کہ اگر نفس عقد سے کسی مقام کا تعین ہو جاتا تو شرط سے اس کا تغیر جائز نہ ہو گا کیونکہ

---

[۱] المبسوط ص ۱۲۸ ج ۱۲

یہ تغیر مقتضائے عقد کے خلاف تھا۔ جب اس کے تغیر کی شرط بالاتفاق جائز ہے تو معلوم ہُوا کہ نفسِ عقد سے وہ متعین نہیں ہو جاتا۔

مگر اس دلیل پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جو شروط عرف میں جاری ہوتی ہیں یا جن شروط کے ساتھ نصوص وارد ہیں۔ بعض صورتوں میں ان کی رو سے مقتضائے عقد سے زائد احکام لازم ہو جاتے ہیں۔

مثلاً مقتضائے عقد کی رو سے تو عقد کے بعد مبیع پر مشتری کی ملک ثابت ہو جانا چاہیے مگر جب شرطِ خیار کے ساتھ عقد ہو تو ملک ثابت نہیں ہوگی۔

ان دونوں دلیلوں پر تبصرہ گو اس دوسری قیاسی دلیل کی تردید دوسرے قیاس سے ہوتی ہے مگر پہلی دلیل عملی ہے جس کی تردید نا ممکن ہے۔

مقام تسلیم کے معین نہ کرنے کی صورت میں مقام عقد کا تسلیم کے لیے متعین ہونا، اس کی اثبات میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ مثلاً کسی شے کے استہلاک اور قرض کی صورت میں ان کا مقام استحقاق کے لیے متعین ہوتا ہے ایسے ہی یہاں بھی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ استہلاک یا قرض کی صورت میں استحقاق کا تعین تو اس لیے ہے کہ ان میں استحقاق ثابت ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اگر ان دونوں سبب کو مقامِ ایفا قرار دے لیں تو اس پر کسی کے لیے بھی ضرر لازم نہیں آتا۔

اسی طرح وجودِ عقد کے بعد مجلسِ عقد میں علی الفور راس المال کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔

مگر بیع سلم میں مبیع کی یہ حیثیت نہیں ہے، کیوں کہ اس میں تسلیم مبیع وجودِ عقد کے بعد علی الفور نہیں ہوتی بلکہ مؤجل ہوتی ہے اور راس المال کی تسلیم معجل، تاکہ بائع اور مشتری دونوں کو فائدہ حاصل ہو، کیوں کہ اگر ان دونوں کا مکان ایک قرار دیا جائے تو زمانہ بھی ایک ہونا چاہیے۔ لیکن ان میں مساواتِ زمانی نہیں ہے، لہٰذا مساواتِ مکانی میں طبیعت عقد کے خلاف ہوگی۔

مگر امام صاحبؒ کی دوسری رائے محض امرِ واقعہ پر نظر کے لحاظ سے ہے اور قیاسات کی حیثیت محض تقویت اور تائید کے لیے ہے اور صاحبین کا مسلک سراسر نظری اور قیاسی ہے جسے امرِ واقعہ سے کوئی تعلق نہیں۔

امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے مابین مقامِ تسلیم کی تعین اور عدم تعین میں یہ اختلاف اس وقت

ہے جب مبیع کی نقل و حرکت پر اخراجات کا بوجھ پڑتا ہو، مگر مبیع میں حمل و مؤونت کی مشقت نہ ہو تو کسی کے نزدیک بھی مقام الیفاء کا تذکرہ شرط نہیں ہے۔

اس صورت میں صاحبین اپنے اصل کے مطابق مقام عقد ہی کو مقام تسلیم قرار دیں گے اور امام صاحب ایک عملی تاجر ہونے کی حیثیت سے تسلیم کے لیے کسی مقام کی پابندی ضروری قرار نہیں دیتے۔

اس صورت میں مقام تسلیم کی شرط چنداں مفید بھی نہیں ہے لہٰذا اگر شرط کر بھی لی جائے تو لغو قرار پائے گی۔ چنانچہ علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

"کسی غیر مفید شرط کا ذکر بے فائدہ ہے، کیوں کہ جب مبیع میں حمل و مؤونت کی مشقت نہیں ہے تو اختلافِ مقام اس کی مالیت پر اثر انداز نہیں ہو سکتا کیوں کہ مالیت میں اختلاف تو مبیع کی قلت یا کثرتِ وجود سے ظاہر ہوتا ہے۔ اختلاف امکنہ سے تو اس وقت مالیت پر اثر پڑتا ہے جب اس میں حمل و مؤونت ہو، مثلاً گندم یا ایندھن کی لکڑی مصر[1] اور سواد مصر دونوں جگہ میسر ہو سکتی ہے مگر مصر میں گراں ملتی ہے تو یہ گرانی محض اختلافِ مکان کی بنا پر ہے۔"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ جب مبیع میں حمل و مؤونت ہو تو امام صاحب کے نزدیک مقام الیفا کی شرط کا رو بار ی اصول کے مطابق ہے[2]، کیوں کہ وہ اپنے نظریات کی بنیاد عملی امور پر رکھتے ہیں۔

---

[1] یہاں سوادِ مصر سے وہ علاقہ مراد ہے جس کو آج کل ریف مصر یا مصر القریٰ کے نام سے پکارا جاتا ہے اور مصر سے شہر مصر مراد ہے۔

یہاں علامہ سرخسی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ جس چیز میں حمل و مؤونت نہ ہو وہ اختلاف مکان سے مختلف نہیں ہوتی بلکہ اس میں اختلافِ قلت و کثرت وجود سے ہوتا ہے لیکن مکان کی شرط محض اختلاف مالیت کی بنا پر ہی نہیں ہوتی بلکہ کبھی راستہ کے پرخطر ہونے کی وجہ سے بھی ہوتی ہے لہٰذا یہ شرط بے فائدہ نہیں ہے۔

[2] امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک یہ اختلاف چار وجوہ سے ہے:

(۱) وہ جس کا ذکر بیع سلم میں ہو چکا ہے۔

(۲) ثمن مبیع میں۔

(۳) اجارہ کی اُجرت میں اگر وہ اجارہ مؤجل اور معین ہو۔

(۴) تقسیم کے بارے میں جب اس کے تبادلہ میں کوئی معین اور مؤجل چیز ہو۔

ان چار صورتوں میں امام صاحب مکان الیفا کی تعیین ضروری سمجھتے ہیں اور صاحبین مکان عقد کو مقام الیفا قرار دیتے ہیں۔

ثمن کی تعیین میں اختلاف: بیع سلم کی صحت کے لیے اعلام ثمن بھی شرط ہے۔ یعنی ثمن کی جنس وقدر اور وصف کو صراحت یا اشارہ سے بیان کر دیا جائے پھر اگر ثمن ذوات القیم سے ہے تو امام صاحب اور صاحبین تینوں کے نزدیک اشارہ ہی سے تعیین ہو سکتی ہے۔

لیکن اگر وہ اشیائے مثلیہ سے ہے تو امام صاحب کے نزدیک اشارہ کے علاوہ جنس، نوع اور قدر کا بیان کر دینا بھی ضروری ہے خواہ وہ معین ہی کیوں نہ ہو۔

اس مسلک میں سفیان ثوری بھی امام صاحب کے ساتھ ہیں اس طرح امام صاحب اپنے مسلک کے مطابق بدلِ عقد کی تعریف ہر ممکن ذریعہ سے ضروری سمجھتے ہیں، اس لیے ذواتِ قیم میں اشارہ کر دینا ہی کافی خیال کرتے ہیں، مگر مثلیات میں جنس ونوع اور قدر کا بیان کر دینا بھی ضروری خیال کرتے ہیں، لیکن صاحبین ان میں بھی صرف اشارہ کو کافی سمجھتے ہیں، لہٰذا یہاں ہم ان دونوں نظریوں کی کچھ وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔

صاحبینؒ کے دلائل صاحبین یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ راس المال (ثمن) کی معرفت اسی حد تک ضروری ہے، جس سے نزاع کا اندیشہ رفع ہو جائے۔ اس نوع کی معرفت کے لیے صرف اشارہ ہی کافی ہے اور مزید کسی قسم کی تعریف کی ضرورت نہیں ہے اور نہ ذواتِ قیم اور مثلیات کے مابین اس سلسلہ میں کچھ فرق پایا جاتا ہے، کیوں کہ جب کسی مثلی چیز کی تعیین اشارہ سے ہو جائے تو اس میں اور ذواتِ قیم میں کچھ فرق نہیں ہوتا۔

امام صاحبؒ کے دلائل یہ تو صاحبین کی دلیل ہے، مگر امام صاحب فرماتے ہیں کہ مثلیات میں قدر وصف کی جہالت بعض اوقات نفس مبیع میں جہالت کا باعث بنتی ہے اور مبیع میں جہالت کی وجہ سے نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے کیوں کہ مثلی چیزوں میں تبعیض مضر نہیں ہوتی اور کبھی صرف بعض حصہ پر استحقاق ثابت ہوتا ہے، لہٰذا باقی ماندہ اسی قسم کے دوسرے مبیع کا مقابل ہو سکتا ہے اور جب راس المال (ثمن)، اصل مقدار کے لحاظ سے معلوم نہ ہو تو یہ معلوم نہیں ہو سکے گا کہ مبیع کا کس قدر حصہ اس ثمن کے مقابلہ میں ادا کرنا ضروری ہے لہٰذا ثمن کی مقدار سے جہالت مبیع میں جہالت کا باعث بنے گی اور یہ نزاع کا سبب بن جائے گی۔ لہٰذا عقد سلم کے لیے مفسد ہو گی۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ کا نظریہ دقیق ہونے کے علاوہ عملی بھی ہے اور انھوں نے مشاہدات کی روشنی میں یہ مسلک قائم کیا ہے۔

امام صاحبؒ اور صاحبین کے مابین اس اختلاف پر چند تفریعات مرتب ہوتی ہیں جنھیں ہم

یہاں ذکر کرتے ہیں :

ثمن اور مبیع (۱) ——— جب راس المال (ثمن) دو قسم کے مبیع کے عوض دیا جائے۔ مثلاً ایک سو پونڈ کے بدلے دو قسم کی روئی خریدی جائے تو اس صورت میں امام صاحب تو یہ کہتے ہیں کہ ہر نوع کے لیے راس المال سے الگ الگ مقدار متعین کی جائے اور صاحبین اسے ضروری خیال نہیں کرتے بلکہ صرف اجمالی تعریف اور قبضہ لینا کافی سمجھتے ہیں۔

(۲) ——— جب راس المال (ثمن) دو مختلف انواع پر مشتمل ہو اور مبیع ایک ہی ہو، مثلاً راس المال دراہم اور دنانیر پر مشتمل ہو اور مبیع صرف ایک قسم کی روئی ہو اس صورت میں امام صاحب عقد سلم کو فاسد قرار دیتے ہیں اور صاحبین اس کی صحت کے قائل ہیں۔ چنانچہ علامہ کاسانی صاحب "البدائع" اس مسئلے میں بنائے اختلاف اور اصل سابق پر اس کا مبنیٰ ہونا بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

> "اس اصل پر اس کے مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک راس المال کی مقدار کا اعلام ضروری ہے، لہٰذا جب ایک راس المال دو مختلف چیزوں کے مقابلہ میں ہوگا تو اسے بلحاظ قیمت کے منقسم کیا جائے گا نہ کہ بلحاظِ اجزا کے اور
>
> ———
>
> راس المال سے ہر حصہ کی تعیین ظن کی بنا پر ہوگی۔ اس لیے ہر ایک نوع کے مقابلہ میں جس قدر راس المال آتا ہے وہ مقدار مجہول ہوگی اور صاحبین کے نزدیک چونکہ مقدار کا اعلام شرط نہیں ہے، اس لیے اس کی جہالت عقد کے لیے مضر نہیں ہو سکتی۔"[۱]

مجلس عقد میں راس المال پر قبضہ ضروری ہے امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک بیع سلم کی مجلس ہی میں راس المال (ثمن) پر قبضہ ضروری ہے۔ لہٰذا اگر مجلس ختم ہو جائے اور راس المال پر قبضہ نہ کیا ہو تو عقد سلم باطل ہو جائے گا[۲] کیوں کہ اس صورت میں دَین کی دَین سے بیع لازم آئے گی اور یہ کسی صورت میں بھی

---

[۱] البدائع ص ۲۰۲ ج ۵۔ [۲] اسی مجلس میں تعین ثمن بیع سلم کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے کیونکہ بیع پہلے منعقد ہو چکی ہے، اس لیے ہم نے شرط صحت قرار نہیں دیا بلکہ عدم قبض سے باطل قرار دیا ہے۔

جائز نہیں ہے۔

جیساکہ حدیث میں مروی ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

"اُدھار کو ادھار کے بدلے بیچنے سے منع فرمایا"

اور حقیقتاً اس عقد کا تقاضا بھی یہ ہے کہ اس میں راس المال پر فوراً قبضہ کر لیا جائے کیوں کہ سلم یا سلف کے معنی ہی پیشگی مال دے دینے کے ہیں جیساکہ حدیث میں ہے۔

"مَنْ اَسْلَفَ فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ"

اور سلم کے معنی تسلیم اور سلف سے تقدم کے معنی مفہوم ہوتے ہیں[۲]۔ لہٰذا یہ عقد شرعی اور عرفی لحاظ سے راس المال کی تسلیم کا مقتضی ہے۔

امام صاحبؒ سے دوسرے ائمہ کا اتفاق اس مسلک میں امام صاحب سے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بھی متفق ہیں اور اصولاً اس نظریہ کو امام مالکؒ نے بھی تسلیم کیا ہے، کیوں کہ راس المال (ثمن) کے مؤجل ہونے کی شرط کو وہ ناجائز تصور کرتے ہیں، مگر قبض ثمن کے معاملہ میں وہ تسامح سے کام لیتے ہیں اور اس میں ایک یا دو دن کی تاخیر سے عقد کو باطل قرار نہیں دیتے۔ اس بنا پر امام مالکؒ نہ تو صحتِ عقد کی بقا کے لیے مجلس میں قبض ثمن کو شرط قرار دیتے ہیں اور نہ تاجیل ثمن کو جائز قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ علامہ سرخسیؒ امام مالکؒ کے مسلک کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں

"امام مالکؒ کے نزدیک ایک دو دن تک راس المال پر قبضہ نہ کیا جائے تو جائز ہے بشرطیکہ مؤجل نہ ہو، کیوں کہ بیع میں ثمن کی حیثیت یہ ہوتی ہے کہ اسی مجلس میں اس پر قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے، مگر شرط یہ ہے کہ ثمن نقد ہو، تاکہ نسیئہ کی بیع نسیئہ کے ساتھ لازم نہ آئے جو شرعاً حرام ہے اور ایک دو دن کی تاخیر سے نقد کی صفت فوت نہیں ہوتی[۳]"

---

[۱] اسی مجلس میں قبض ثمن بیع سلم کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے، کیوں کہ بیع پہلے منعقد ہو چکی ہے، اس لیے ہم نے شرط صحت قرار نہیں دیا بلکہ عدم قبض سے باطل قرار دیا ہے۔

[۲] البدائع۔

[۳] المبسوط ص ۱۲۴ ج ۱۲

بہر حال مجلس کے اندر راس المال پر قبضہ ضروری ہے تاکہ عقد باطل نہ ہو، مگر فقہاء نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ قیاس کی رُو سے راس المال کے عین ہونے کی صورت میں مجلس میں قبضہ شرط نہیں ہے۔

کیوں کہ مجلس میں قبضہ کی شرط اس لیے لگائی گئی تھی کہ دَین کی بیع دَین سے لازم نہ آئے، یہاں یہ صورت نہیں ہے بلکہ دَین کی بیع عین سے ہے۔

ثانیاً تعیین اور مقام عقد کی بنا پر مالکی مذہب کے علماء نفسِ عقد سے راس المال کی ملکیت بائع کی طرف منتقل کر دیتے ہیں، لہٰذا اس کا حق متعین کرنے کے لیے قبضہ کی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ اس کا حق تو اسے مل چکا۔

یہ تو قیاس کی رو سے ہے مگر استحسان کی رو سے راس المال کے عین ہونے کی صورت میں بھی علمائے مالکیہ قبضہ ضروری سمجھتے ہیں۔

رہی اس استحسان کی وجہ تو وہ یہ ہے کہ احکام کی بنیاد غالب اور عام احکام پر ہو، اور جو چیز نادر الوقوع ہو وہ احکام کا مبنیٰ نہیں بن سکتی اور عام طور بیوع میں راس المال یا ثمن معین نہیں ہوتا، اس لیے کثرت کی رو سے فتویٰ دیا جائے گا اور قلیل اور نادر الوقوع کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

وہ خیارات جو ممنوع ہیں مجلس میں قبضہ کے شرط ہونے کی وجہ سے فقہاء نے عقد کو بطلان سے بچانے کے لیے خیارات کی ممانعت کی ہے جو عقد کے حکم کو مجلس سے مؤخر کرنے کا موجب بنتے ہوں یا جو خیار ایک یا دونوں جانب سے عقد کو غیر لازم قرار دیتے ہوں۔

اسی بنا پر وہ کسی فریق کو یہ حق نہیں دیتے کہ وہ خیار کی شرط لگائے۔ اس لیے کہ مکمل قبض سے مانع بنتا ہے، کیوں کہ قبض تو اس ملک کی بنا پر تام ہوتا ہے جسے عقد ثابت کرتا ہے اور شرط خیار ثبوتِ احکام سے مانع ہوتی ہے اور اسی شرط کی موجودگی میں عقد نہیں قائم ہو سکتا، لہٰذا راس المال میں بائع کی ملکیت بھی ثابت نہیں ہو گی اور اس سے قبل افتراقِ عقد کے بطلان کا موجب بن جاتا ہے۔

لہٰذا اگر ایک فریق اپنے لیے شرط خیار کرے گا اور وہ دونوں اس شرط پر الگ ہو جائیں تو عقد نا تمام رہے گا، گو قبض تام ہے، کیوں کہ یہ قبض ملک پر مبنی نہیں ہے۔

لیکن اگر صاحبِ خیار تفریقِ مجلس سے قبل شرطِ خیار کو ساقط کر دے اور راس المال پر قبضہ

کرے تو عقد صحیح ہو جائے گا، کیوں کہ مجلس میں قبضہ تام ہونے کی وجہ سے جو سبب بطلان بنتا تھا وہ رفع ہو جاتا ہے اس بنا پر عقد صحیح ہو جائے گا اور قبض صحتِ عقد کے لیے شرط نہیں تھا، بلکہ اس صحت کو مستمر رکھنے کے لیے ضروری تھا تاکہ دین کی بیع دین سے لازم نہ آئے۔

امام زفر کا اختلاف

مگر امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ قاعدۂ کلیہ ہے:

"جو عقد فاسد ہو وہ سبب فساد رفع ہونے سے صحیح نہیں ہوگا"

لہٰذا شرط خیار کے اسقاط سے یہ عقد دوبارہ صحیح نہیں ہو سکتا۔

مثلاً ایک شخص ثمن مؤجل پر چیز فروخت کرتا ہے اور اس کی اجل غیر معیّن ہے تو اس صورت میں اگر مشتری حق تاجیل ساقط کر دے تو عقد دوبارہ صحیح نہیں ہو جائے گا مگر ائمۂ ثلاثہ (امام ابوحنیفہ اور صاحبین) کے نزدیک اگر اسی مجلس میں سبب فساد زائل کر دیا جائے تو بلاشبہ صحیح ہو جائے گا۔

خیارِ رویت اور خیارِ عیب

ان کے نزدیک خیار رویت بھی ثابت نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا راس المال کے دین ہونے کی صورت میں خیار رویت نہ تو راس المال میں ثابت ہو سکے گا اور نہ مبیع کے از قبیل مثل ہونے کی صورت میں، کیوں کہ کسی ایک میں بھی اس کا ثبوت مفید نہیں ہے، کیوں کہ وہ دین ہے اور خیار رویت کہ معاوضاتِ معینہ میں ثابت ہوتا ہے نہ کہ معروف بالوصف ابدال میں۔

لیکن اگر راس المال تعیین سے معیّن ہو جائے تو خیارِ عیب اور رؤیت دونوں ثابت ہو جاتے ہیں، کیوں کہ دونوں مبیع کے رد کر دینے کی صورت میں فسخ کا فائدہ دیتے ہیں نیز خیارِ عیب قبض کی وجہ سے تمام صفقت کا مانع نہیں ہوتا۔

امام صاحب سے عقد سلم کے جو احکام مروی ہیں، یہ ان پر ایک سرسری نظر ہے۔

گو یہ احکام نہایت اختصار سے پیش کیے گئے ہیں، مگر ان میں ایک ماہر تاجر کی روح نظر آ سکتی ہے جو لوگوں کے شؤون سے بخوبی آگاہ ہے اور اسالیبِ تجارت کو اچھی طرح سمجھتا ہے اور منڈیوں میں جو سودے ہوتے ہیں اور ان کے مابین جو چیزیں نزاع کا موجب بنتی ہیں ان کو خوب جانتا ہے۔

چنانچہ گزشتہ اوراق سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اپنے تجربات کی روشنی میں امام صاحب کس طرح مہارت کے ساتھ احکام کا استنباط کرتے ہیں۔

امام ابُوحنیفہؒ اور احکامِ بیوع

مساومت، مرابحت، تولیت، اشتراک اور وضیعت

چند اصطلاحاتِ عقود

امام صاحبؒ کے دور میں عقود کی یہ چند شکلیں کثرت کے ساتھ تاجروں کے مابین مروج تھیں اور امام صاحبؒ نے کتاب وسنت اور اصولِ شریعت کی روشنی میں ان بیوع کے بارے میں جو اصول مستنبط کیے تھے وہ اس دور کی روح اور لوگوں کی عرف پر نہایت دقت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں، کیوں کہ امام صاحب نے احکام کا استنباط کرتے وقت شریعتِ اسلامیہ کے اصول کو عموماً اور بیوع کے بارے میں خاص طور پر توافق کرنے کی کوشش کی ہے۔

اور جس صورت میں نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ نظر آیا ہے اس سے دور رہے ہیں، چنانچہ ہم اپنی کتاب کے اس حصہ میں ان عقود کے بعض احکام بیان کرتے ہیں جو امام صاحب نے مستنبط کیے تھے تاکہ ان سے امام صاحب کی بحیثیت تاجر کے عقل وفراست، دینی روح اور ان کی اسلامی بصیرت کا اندازہ ہو سکے، مگر ان کے بعض احکام بیان کرنے سے پہلے ان کی تعریفات کا ذکر کرنا ضروری سمجھتے ہیں تاکہ قارئین بصیرت کے ساتھ ان احکام کو سمجھ سکیں۔

بیع کی پہلی قسم "مساومت" ثمن کے لحاظ سے فقہاء نے عقدِ بیع کی چار قسمیں بیان کی ہیں ان میں پہلی قسم کا نام "مساومت" ہے، یعنی وہ عقد جس میں بائع قیمتِ خرید پر التفات نہیں کرتا اور نہ اپنا سودا اس قیمت کے ساتھ مقید کرتا ہے، نہ نفع کے ساتھ۔

بیع کی دوسری قسم "مرابحت" اگر بائع بیچتے وقت مشتری سے کہے کہ یہ چیز میں نے جتنے کو خریدی ہے، اس پر فی صد اتنا نفع لے کر فروخت کرتا ہوں۔

بیع کی تیسری قسم "بیع تولیت" جتنے میں کوئی چیز خرید کی بغیر نفع لیے اتنے ہی میں فروخت کر دینے کو تولیت کہا جاتا ہے۔

بیع کی چوتھی قسم "الوضیعۃ" قیمتِ خرید سے معین مقدار میں کمی کر کے فروخت کرنے کو "وضیعۃ" کہتے ہیں۔

بیع کی ایک اور قسم "بیع شرکت" ثمن کے لحاظ سے بیوع کے یہ چار اقسام ہیں، مگر بیع کی ایک قسم اور بھی ہے جو تولیۃ کے عام مفہوم میں داخل ہے، وہ یہ ہے: بیع شرکت یا اشتراک یعنی کسی شخص کا کچھ حصص خرید لینا، یہ در اصل تولیت ہی کی ایک قسم ہے، کیوں کہ اس میں پوری چیز خرید نہیں کی جاتی، بلکہ اصل لاگت کے مطابق کچھ حصّہ خرید کر اس میں شرکت کر لی جاتی ہے۔

اس تفصیل سے بخوبی یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ مرابحت، تولیت، اشتراک اور وضیعت میں ثمن کی تعیین پہلی قیمت کے لحاظ سے کی جاتی ہے، اس لیے امام صاحبؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک ان عقود کی صحت کے لیے شرط یہ ہے کہ مشتری کو پہلی قیمت کا علم ہو، اگر بائع مجمل طور پر یہ کہہ دے کہ یہ چیز دس روپے کے منافع پر میں نے تیرے ہاتھ فروخت کر دی یا اصل لاگت سے اتنی کمی کے ساتھ بیچ ڈالی یا جس قیمت پر خرید کی تھی اسی پر فروخت کرتا ہوں تو یہ عقود اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتے جب تک مشتری کو پہلی قیمت کا علم نہ ہو اور اس کے بعد وہ بیع کو قبول نہ کر لے۔ اگر اس مجلس میں اصل قیمت کا علم ہونے کے بعد اس پر رضامندی کا اظہار کر دے گا تو بیع صحیح سمجھی جائے گی ورنہ باطل ہو گی، کیوں کہ بیع کی صحت کے لیے رضائے کامل شرط ہے اور جب تک کسی چیز کی اصل قیمت کا صحیح علم نہیں ہو گا، اس پر کامل رضامندی حاصل نہیں ہو سکتی، لہٰذا اس مجلس میں اسے خیار حاصل ہو گا کہ اصل قیمت کے جان لینے کے بعد اس بیع کو قبول کرے یا اسے رد کر دے۔

امام صاحبؒ کے شروط قیود پہلی اور دوسری قیمت میں زیادتی اور نقص کے لحاظ سے پوری طرح مماثلت پیدا کرنے کے لیے امام صاحب اور ان کے اصحاب نے یہ شرط لگائی ہے کہ پہلی قیمت اشیائے مثلیہ سے ہو، یعنی اس طرح کی اشیاء بازار میں موجود ہوں، وہ غیر مثلی یا ذواتِ قیم سے نہ ہو تاکہ اس قسم کی پہلی قیمت کا صحیح طور پر اندازہ ہو سکے

اور دوسری قیمت کو اس کے مطابق جانچا جا سکے۔

اگر وہ ذواتِ قیم سے ہو گی تو پہلی قیمت کی صحیح طور پر تعیین نہیں ہو سکے گی، بلکہ اس میں ظن و تخمین کو دخل ہو گا، جب ان کی جنس و نوع اور قدر و وصف معلوم ہو گی تو دوسری قسم کو بھی اسی جنس نوع اور وصف کے لحاظ سے کم یا زیادہ متعین کیا جا سکے گا اور ذواتِ قیم میں یہ نہیں ہو سکتا۔

مگر ایک صورت مذکورہ بیوع کی ایسی ہے جس میں ذواتِ قیم ثمن بن سکتی ہیں۔

مثلاً جو ذات بیع اول میں ثمن قرار پائی تھی دوسرا مشتری اس کا مالک بن جائے تو اس صورت میں عقد مرابحت، تولیت اور وضیعت اس پر جائز ہو سکتا ہے، کیوں کہ یہ بعینہٖ ثمنِ اول ہے، بلکہ قدر و وصف میں مماثلت سے یہ اولیٰ ہے اس لیے کہ اس صورت میں اتحاد پایا جاتا ہے اور عقد میں جو کمی یا بیشی مقرر کی جائے گی وہ یقینی طور پر معلوم ہو جائے اور اس میں ظن و تخمین کو دخل نہیں ہو گا۔

کیا اخراجات کو اصل لاگت میں شامل کرنا جائز ہے؟

بائع مبیع پر بسلسلہ ضروریات اصلی جو کچھ خرچ کرے گا وہ اصل لاگت میں شامل ہو سکتا ہے، مثلاً مبیع کپڑا ہو تو درزی، رنگریز وغیرہ کی اجرت اس میں شامل ہو سکتی ہے۔

اسی طرح اگر مبیع چوپایہ جانور ہو تو اس کا چارہ وغیرہ اور اس کے محافظ کی اجرت شامل ہو سکتی ہے۔

قیمت کے ساتھ اخراجات کے اضافہ اور عدم اضافہ کے بارے میں قاعدۂ کلیہ یہ ہے کہ تاجروں کے عرف میں جو چیز شامل ہو سکتی ہو، اسے اصل لاگت کے ساتھ شامل کیا جا سکتا ہے اور جو چیز عرف میں شامل نہ ہو سکتی ہو اس کا اضافہ جائز نہیں ہے اور عرف میں اسی چیز کا اضافہ جائز ہے جو صوری یا معنوی لحاظ سے اس چیز کی قیمت میں اضافہ کا باعث بنتی ہو، لہٰذا جب کسی چیز کے نقلِ مکان سے اس کی قیمت میں اضافہ ہو تو نقل و حمل کی اجرت بھی شامل ہو سکتی ہے، چنانچہ علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

"بیع مرابحت میں تاجروں کا عرف معتبر ہے، عرف میں جس چیز کا اضافہ جائز سمجھا جاتا ہے اسے شامل کر لیا جائے گا، مثلاً قصارت، خیاطت وغیرہ۔

جس سے اس شے کی قیمت میں صوری یا معنوی طور پر اضافہ ہو، اسے راس المال

کے ساتھ شامل کرنا جائز ہے۔

اسی طرح نقل و حمل کا کرایہ بھی راس المال میں شمار ہو سکتا ہے، چونکہ اختلاف امکنہ کی وجہ سے اشیا کی قیمتوں میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے مگر اس کے باوجود اگر وہ یہ زائد اخراجات الگ سے بیان کرنے کی بجائے راس المال کے ساتھ شامل کر کے یہ کہے کہ یہ چیز مجھے اتنے میں پڑتی ہے تو یہ جھوٹ سمجھا جائے گا۔[1]

بائع پہلی قیمت میں کچھ اضافہ کر دے اور مشتری اسے قبول کرے تو اصل اور زیادتی دونوں کو ثمن سمجھا جائے گا، کیوں کہ مشتری کے راضی ہو جانے کی وجہ سے وہ زیادتی اصل قیمت کی طرح ہو گئی۔

امام زفرؒ نے اس مسئلہ میں امام صاحب سے اختلاف کیا ہے۔

امام شافعیؒ نے بھی امام زفرؒ کی تائید کی ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک وہ زیادتی مستقل ہبہ کی حیثیت رکھتی ہے، لہٰذا اصل عقد کے ساتھ ملحق نہیں ہو سکتی اور اس کے تسلیم کی شروط باقی ہبات کی طرح ہیں۔

اسی بنیاد پر کمی ثمن کی صورت میں اختلاف ہوگا، امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے نزدیک کمی کے بعد جو قیمت باقی رہ جائے گی اس پر بیع مرابحت ہو سکے گی، مگر امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ کمی مستقل ہبہ میں شمار ہو گی، لہٰذا اصل عقد کے ساتھ ملحق نہیں ہو سکتی۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے:

"عقد میں ثمن کا استحقاق معاوضہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور مبیع پورے کا پورا مشتری اوّل کی ملک ہے اور جب تک عقد باقی ہے وہ مبیع مشتری کے ملک میں رہے گا لہٰذا اضافہ کی ملک معاوضہ کی صورت میں نہیں ہو سکتی . . . یہی صورت کمی ثمن کی ہے، کیوں کہ عقد کی وجہ سے بائع پورے ثمن کا مالک بن جاتا ہے لہٰذا فسخِ عقد کے سوا قیمت کی کمی جائز نہیں ہو گی، اور فسخ ایک جانب سے نہیں ہو گا، بلکہ جانبین سے ہو گا۔"[2]

---

[1] المبسوط ص۸۰ ج ۳

[2] المبسوط ص ۸۴ ج ۱۳۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عقد کا اتمام جانبین کی رضامندی سے ہوتا ہے، لہٰذا عقد کی بنیاد جانبین کی رضامندی پر ہوگی، جب وہ باہم رضامندی سے کسی قیمت پر متفق ہو جائیں گے تو وہ عقد جائز ہوگا، لہٰذا باہمی رضامندی سے تغیر بھی جائز ہوگا اور اس کی بنیاد سماحت، دلی رضامندی اور حسنِ معاملہ پر ہوگی اور اس کے لیے کبھی قیمت میں کمی بیشی کرنی پڑتی ہے اور ایک شکل سے دوسری شکل میں بھی تبدیل کرنا پڑتا ہے۔

جانبین چونکہ عقد میں، با اختیار ہیں اس لیے وہ ہر طرح سے تصرف کر سکتے ہیں، جب وہ اپنی رضامندی سے اصل عقد میں تبدیلی کر سکتے ہیں تو جزوی تبدیلی پر بالاولیٰ قدرت رکھتے ہیں، اگر ان کے مخالفین سراسر فقہی قیاسات سے کام لیتے ہیں، ان کی نظر واقعات پر نہیں ہے اس لیے امام صاحبؒ کمی و زیادتی کو اصل عقد کے ساتھ شامل کرتے ہیں اور حسنِ معاملہ کو اس کی بنیاد قرار دیتے ہیں اور عقد کو قطعی اور حتمی قرار نہیں دیتے اور حسنِ معاملہ چونکہ اس قسم کے تصرفات کو جائز قرار دیتا ہے لہٰذا کمی بیشی میں کچھ مضائقہ نہیں سمجھتے۔

ثمن اور بائع کا بیان —— چند مثالیں

چونکہ ان بیوع کی بنیاد ثمن اول پر ہوتی ہے لہٰذا ثمن اول کو پوری طرح بیان کر دینا ضروری ہے اور اسی کے ساتھ کامل رضامندی کا تعلق ہے، لہٰذا اگر ثمنِ اول کے بیان میں کسی قسم کی تدلیس سے کام لیا یا اس میں کچھ داؤں پیچ رکھا تو اس صورت میں بیع کے انعقاد میں فقہاء کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ ہم اس کی کچھ تفصیل بیان کرتے ہیں۔

بائع اول نے وہ چیز ادھار خرید لی اور عقدِ مرابحت میں اس کا اظہار نہیں کیا مگر مشتری کو کسی ذریعہ سے معلوم ہو گیا کہ اس نے ادھار خریدی تھی تو امام صاحب کہتے ہیں کہ عقدِ مرابحت اور تولیہ کی صورت میں علم ہونے کے بعد مشتری کو خیار ہوگا اگر چاہے تو بیع کا امضاء کر دے اور اگر فسخ کرنا چاہے تو فسخ کر دے کیوں کہ ان دو عقود کی بنیاد امانت پر ہے۔

اس سلسلہ میں مشتری بائع پر پورا پورا اعتماد کر رہا ہے، لہٰذا حتمی طور پر خیانت نہ کرنے کی شرط پائی جاتی ہے اور خیانت کا وجود مشتری کے لیے خیار ثابت کرتا ہے جو عیب سے سالم ہونے کی شرط کی صورت میں ہوتا ہے۔

ادھار کے معاملہ کو چھپانے کی صورت میں اس لیے خیانت لازم آتی ہے اور مشتری کے لیے

خیار ثابت ہو جاتا ہے کہ عُرف و عادت کے لحاظ سے ادھار کی قیمت نقد قیمت سے زیادہ ہوتی ہے، لہٰذا مرابحت اور تولیہ کی صورت میں اس کا بیان کر دینا ضروری ہے تاکہ مشتری پوری طرح باخبر ہو کر اسے خریدے اور جملہ نواحی سے واقف ہو۔

اسی طرح اگر ثمن اوّل کسی شے میں مصالحت کا معاوضہ ہو، کیوں کہ صلح کی بنیاد عام طور پر قیمت کی کمی پر ہوتی ہے اور نزاع ختم کرنے کے لیے جانبین مسامحت سے کام لیتے ہیں، لہٰذا بائع پر ضروری ہے کہ مشتری کے سامنے اس کی وضاحت کرے۔ اگر وضاحت نہ کرے گا تو مشتری کو شبہہ خیانت کی بنا پر فسخ بیع کا حق ہو گا۔

ایک صورت اور ہے کہ اصل قیمت بیس روپے ہو اور وہ پچیس روپے بتلائے اور ۲۵ پر بیع مرابحت یا تولیت کرے۔

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مرابحت کی صورت میں مشتری کو خیار ہوگا اور تولیت کی صورت میں ثمنِ اوّل سے اسی قدر کم کر دیا جائے گا۔

مگر صاحبین اس مسئلے میں امام صاحب سے متفق نہیں ہیں بلکہ امام ابو یوسفؒ تو دونوں صورتوں میں کمی ثمن کے قائل ہیں اور امام محمد دونوں صورتوں میں مشتری کو خیار دیتے ہیں۔

امام محمدؒ کی دلیل امام محمدؒ یہ دلیل دیتے ہیں کہ چونکہ یہ بات مشتری کی رضا میں مخل ہے اس لیے یہ خیانت کا موجب بنتی ہے لہٰذا اصل صورتِ حال ظاہر ہونے پر اسے حق خیار ملنا چاہیے، جیسا کہ عیب کے ثابت ہونے پر ملتا ہے۔

ابو یوسفؒ کی دلیل امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ ثمن ثانی کی بنیاد ثمن اوّل پر ہے اور اسی پر فریقین راضی ہوئے ہیں، لہٰذا خیانت ثابت ہونے پر زائد کو لغو قرار دیا جائے گا اور اسے کالعدم تصوّر کر کے اصل قیمت پر عقد کی بنیاد رکھی جائے گی، تاکہ بائع تدلیس سے فائدہ نہ اٹھا سکے۔

امام صاحبؒ کی دلیل امام صاحب کی دلیل کی بنیاد دو چیزوں پر ہے:

(۱) ــــــ ان کے سامنے عقد کا ظاہری احترام بھی ہے جس کی مرابحت کی شکل میں منافع پر بنیاد ہے اور تولیت کی شکل میں منافع نہیں ہے لہٰذا جب تولیت یا مرابحت کے مقتضائے الفاظ کے خلاف خیانت ظاہر ہو گی تو مشتری کو خیار دینا ضروری ہے۔

(۲) مگر مرابحت کی صورت میں ایک وصف کا فوت ہونا لازم آتا ہے، لہٰذا مشتری کو امضا اور فسخ میں خیار دیا جائے گا۔

یہاں پر مرابحت اور تولیت میں فرق ظاہر ہوتا ہے۔

تولیت میں خیانت عقد کی حقیقت کو تبدیل کر دیتی ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ پہلی قیمت مقرر کی جائے اور مشتری کے لیے خیار نہ ہو، کیونکہ اس صورت میں مشتری کے لیے خیار کی صورت میں دو احتمال پیدا ہو جاتے ہیں، حالانکہ وہ عقد اپنی حقیقت سے خارج ہو چکا ہے اور ثمن زائد کی صورت میں امضا کے ساتھ بیع مرابحت بن جاتی ہے لہٰذا اس کے لیے عقدِ جدید کی ضرورت ہے۔

اس لیے امام صاحب تولیت میں خیار نہیں دیتے بلکہ ثمن کے قائل ہیں، مگر مرابحت میں خیانت کے ظہور سے عقد اپنی اصل حقیقت سے خارج نہیں ہوتا، کیوں کہ مرابحت کے معنی ہی معین نفع پر کسی چیز کو فروخت کرنے کے ہیں، اس لیے خیانت کی صورت میں خیار دیا جائے گا اور صرف کمی ثمن سے کام نہیں لیا جائے گا۔

اس طرح امام صاحب خیانت اور شبہہ سے عقد کو پاک رکھنے کے لیے سرگرم نظر آتے ہیں، اور ساتھ ہی الفاظِ عقد کے مدلول کا احترام بھی کرتے ہیں تاکہ فریقین اپنے اقوال کے پابند رہیں اور ان سے رجوع نہ کریں۔

امام صاحب یہ بھی چاہتے ہیں کہ عقد صحیح صورت میں قائم ہو تاکہ تدلیس اور خیانت کے آثار کی نفی ہو جائے۔

کاروباری روگ اور اس کا علاج

امام صاحب چونکہ منڈی کی کارستانیوں سے واقف تھے لہٰذا چاہتے تھے کہ عقود اثر شرعیہ کے حدود سے تجاوز نہ کرنے پائیں، لہٰذا وہ جس قسم کا روگ دیکھتے تھے، اسی قسم کا علاج تجویز فرماتے تھے۔

اس باب میں امام صاحب کی آراء پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نظریات محض ایک تاجر کے نظریات نہیں ہیں بلکہ ساتھ ساتھ انتہا درجے کے امین بھی نظر آتے ہیں، وہ جذبۂ دیانت کو ملحوظ رکھتے ہیں اور دوسرے متدین اصحاب اور علمائے اخلاق جس امانت و دیانت کے قائل ہیں، ان سے بڑھ کر دیانت کو کام میں لاتے ہیں بلکہ عقودِ تجارت کی بنیاد ہی امانت پر رکھتے ہیں۔

امام صاحبؒ کی دیانت و امانت

چنانچہ امام صاحبؒ کی دیانت و امانت کا اندازہ اس واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ وہ کسی بڑھیا کے ہاتھ کپڑے کا ایک ریشمی ٹکڑا دو درہم میں فروخت کرتے ہیں، جب بڑھیا اس پر متعجب ہو کر قسم لینا چاہتی ہے کہ جتنے کا خرید کیا اتنے میں فروخت کر رہے ہو تو وہ اسے حقیقت حال سے آگاہ کرتے ہیں کہ یہ اور دوسرا ٹکڑا میں نے بیس دینار اور دو درہم میں خریدا تھا دوسرا ٹکڑا چونکہ بیس دینار میں فروخت ہو گیا ہے لہٰذا یہ دو درہم میں پڑتا ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب ایک امانت دار تاجر بھی تھے صرف فقیہ ہی نہیں تھے۔

امام صاحبؒ کی فقہ میں بھی اسی امانت کی جھلک نظر آتی ہے چنانچہ مرابحت میں وہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے بیس روپے میں ایک چیز خریدی ہے اور پھر اسے پچیس روپے میں بیچ ڈالا ہے، پھر اس کے بعد بیس روپے میں خرید لیا تو اب دوبارہ اگر وہ مرابحت کے طور پر بیچنا چاہتا ہے تو پہلا منافع وضع کر کے پندرہ روپے پر عقد مرابحت کر سکتا ہے۔

مگر صاحبین امام صاحب سے مختلف ہیں، وہ یہ جائز سمجھتے ہیں کہ ثمن اخیر کو بنیاد قرار دے کر بیع مرابحت کر لی جائے، کیونکہ ان کے نزدیک عقد اوّل کا اس میں دخل نہیں مانا جا سکتا۔

امام صاحبؒ کے نظریات و تصوّرات

امام صاحبؒ کے مسلک کی بنیاد دو اصولوں پر ہے: اوّل یہ کہ عقد میں سب سے مقدم امانت ہے، لہٰذا خیانت کا ادنیٰ شبہ بھی فسخ کا موجب بن سکتا ہے، جس طرح بذاتِ خود خیانت موجب فسخ بنتی ہے اور اس باب میں خیانت اور شبہ خیانت کی مثال سُود اور شبہ سُود کی سی ہے، جس طرح سُود حرام ہے اسی طرح شبہ سود بھی حرام ہے۔

دوم یہ کہ عقدِ ثانی کا تعلق عقدِ اوّل کے ساتھ مربوط سمجھا جائے گا جب تک مبیع ایک ہے اور عقد اخیر ہی سابق منافع کا مؤکد بنتا ہے۔

کیونکہ بائع خیار عیب کے ساتھ اسے واپس کر سکتا تھا، مگر عقدِ ثانی سے پہلا عقد مؤکد ہو جاتا ہے اور واپسی کا احتمال ختم ہو جاتا ہے۔

امام صاحبؒ نے ان دونوں اصولوں پر اپنے مسلک کی بنیاد قائم کی ہے، ایک طرف

تو خیانت اور شبہ خیانت سے احتراز چاہتے ہیں اور دوسری طرف عقدِ اخیر کو پہلے عقد کے ساتھ مربوط رکھتے ہیں۔

ان ہر دو اصولوں کا تقاضا یہ ہے کہ بائع اصل حقیقت کی وضاحت کر دے اگر وہ بیع مرابحت میں وضاحت نہیں کرے گا تو ربحِ اوّل کو راس المال سے وضع کیا جائے گا اور عقدِ ثانی میں جس قدر منافع بیان کیا ہے اس کا اسے حقدار قرار دیا جائے گا۔

اس طرح امام صاحبؒ عقودِ تجاریہ میں اپنی فقہ کی بنیاد امانت پر رکھتے ہیں اور اسی کی نگہداری کرتے ہیں کہ کسی صورت میں امانت و دیانت ہاتھ سے نہ چھوٹنے پائے اور اس سلسلے میں اپنے تجارتی تجربات سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔

یہ ان عقود کا مجمل سا خاکہ ہے جس سے امام صاحب کی عقل و فکر کا پوری طرح اندازہ ہو جاتا ہے اور ان کے فقہی نظریات کی وضاحت ہو جاتی ہے یعنی ان کی فقہ کی بنیاد سراسر امانت پر ہے اور اس کی نگہداری میں وہ پورے تشدد سے کام لیتے ہیں۔

فقۂ ابوحنیفہ کی امتیازی خصوصیّت

امام ابوحنیفہ شخصی آزادی پر کسی طرح کی قید نہیں لگاتے

امام صاحب کے چند نہایت ہی اہم

اور

معرکہ آراء فتوے!

حنفی فقہ میں بنیادی حقوق کی اہمیت

انفرادی حریت سے متعلق امام صاحبؒ کے افکار و فتاویٰ

انسان کی حریت ارادہ کا احترام

اہلیتِ تامہ ماننے کے باوجود جہاں تک نکاح کا تعلق ہے، فقہاء اکثریت شادی کے معاملہ میں عورت کو آزادیِ کامل نہیں دیتی، کیوں کہ ان کے نزدیک وہ انشائے عقد کی اہل نہیں، حالانکہ اگر وہ عاقلہ اور بالغہ ہے تو اسے کسی سے شادی پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، نہ کسی خاندان کے اختیار کرنے میں اسے مسلوب الاختیار قرار دیا جاسکتا ہے۔ اسے پوری آزادی ہے کہ جس سے چاہے شادی کر لے، لیکن انفرادی طور پر نہیں، بلکہ اس ارادے اور اختیار میں اس کے ولی بھی برابر کے شریک ہوں گے، جو قرابت کے لحاظ سے زیادہ ہوں، یہی اولیا اس کی جانب سے نیابت کے فرائض انجام دیں گے۔ عورت کے یہ ولی اگر عورت کو کفو کے اندر شادی سے روکیں اور پسند کی شادی میں (کفو کے اندر) حائل بنیں تو وہ قاضی کے ہاں مرافعہ کرسکتی ہے تاکہ اس زیادتی کا انسداد ہوسکے اور عقد زواج کے لیے قاضی کسی کو ولی مقرر کر دے گا۔

امام ابوحنیفہؒ ایک حریت مآب شخص تھے اور دوسروں کی حریت و آزادی کا پورا احترام کرتے تھے۔ بالکل اسی طرح جیسے خود اپنی ذات کے لیے۔

کیا وجہ ہے کہ امام صاحبؒ کی فقہ ایک عاقل و بالغ شخص کی حریت ارادہ کو اور اس کے تصرفات کو پورے طور پر معزز و محترم قرار دیتی ہے؛ وہ اسے ذرا بھی گوارا نہیں کرتے کہ کسی کی شخصی آزادی میں مخل ہونے کا حق کسی کو دیا جائے، خواہ وہ کوئی فرد ہو یا جماعت، یا حاکم ذی شان، جب تک کوئی جائز دینی وجہ موجود نہ ہو، ایسی صورت میں بلاشبہ حفظِ نظام کے لیے مداخلت روا ہے، لیکن یہ مداخلت اس باب میں روا نہیں ہو سکتی کہ کوئی شخص کسی نظام معین کے ماتحت زندگی بسر کرے یا

کسی کے مال و دولت پر تصرف کی صورت پیدا کی جائے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ قدیم و جدید نظام مملکت جو مہذب اور متمدن قوموں کا ہے۔ اپنے رجحان کے اعتبار سے اصلاحِ عوام کے لیے دو قسموں پر منقسم ہے:

(۱) ایک نقطۂ نظر تو یہ ہے کہ لوگوں کے انفرادی تصرفات بھی حکومت کے زیرِ نگرانی سرانجام پانے چاہئیں، چنانچہ بعض ملکوں میں موجودہ نظام حکومت کی بنیاد اسی نظریہ پر ہے۔

(۲) دوسرا نظریہ یہ ہے کہ ہر قسم کی تہذیب و تربیت کے وسائل سے انسانی ارادہ کو نمو پذیر بنایا جائے اور اسے تربیت دینے کے بعد آزاد چھوڑ دیا جائے ۔ اخلاقی اور دینی تقاضوں کی جو ذمہ داریاں اس پر عائد ہیں وہ خود ہی شر و فساد سے اسے دور رہیں گی۔

امام صاحب اس دوسرے نظریہ کے حامل تھے اس لیے وہ عاقلہ اور بالغہ عورت کو شادی کے معاملہ میں پوری آزادی دیتے تھے، اوروں کو کسی قسم کے دباؤ کی اجازت نہیں دیتے تھے اور اس مسلک میں وہ دوسرے ائمہ سے منفرد تھے۔

اسی طرح وہ سفیہ، ناقص العقل اور مقروض پر حجر (تصرفات کی قانونی ممانعت) کے قائل نہیں تھے اور قیود دینیہ کے علاوہ وہ کسی قسم کی پابندی کی اجازت نہیں دیتے تھے۔

ان کی فقہ میں ایک مالک کو اپنی چیز پر پورے تصرف کا حق ہے اور قانون یا عدالت کو اس کے محاسبہ کا مطلقاً حق نہیں ہے۔

ہاں امورِ دینیہ کے سلسلے میں حاکمِ وقت پابندی لگا کر سکتا ہے، چنانچہ اس سلسلے میں ہم امام صاحب اور ان کے مخالفین کے نظریات کی کچھ تفصیل پیش کرنا چاہتے ہیں۔

ولایت نکاح کا مسئلہ

شوہر کے انتخاب میں عورت بالکل آزاد ہے

مساواتِ مرد و زن

شریعتِ اسلامیہ عورت کو ذمہ داریاں سونپتے ہوئے ہچکچاتی نہیں —— عام اس سے کہ وہ ذمہ داریاں وجوب سے تعلق رکھتی ہوں یا ادا سے —— یہ ذمہ داریاں زن و مرد میں مشترک ہیں، جو مالی حقوق اور ذمہ داریاں مرد کے لیے ہیں وہی عورت کے لیے بھی ہیں، اگر وہ سلجھی ہوئی باکردار عاقلہ اور بالغہ ہے تو وجوبِ حقوق اور نفاذِ معاملات میں اسے پوری آزادی حاصل ہے، اسے تصرفات کا پورا اختیار ہے، شرع اسے فیصلے اور ارادے میں وہ تمام آزادیاں دیتی ہیں جو تصرفات پر منتج ہوتے ہیں۔

جمہور فقہاء کا مسلک

لیکن فقہا جب عورت کے لیے ان حقوق کی وضاحت کرتے ہیں تو اس میں اہلیتِ تامہ ماننے کے باوجود حریتِ مطلقہ نہیں دیتے، بلکہ اولیاء کو بھی شریک رکھتے ہیں۔

امام صاحبؒ اور عورت کے حقوق

جمہور فقہاء اسی مسلک پر گامزن ہیں، مگر امام صاحبؒ نے تمام فقہاء کے خلاف مسلک اختیار کیا ہے اور اس آزادانہ رائے میں امام ابو یوسفؒ کے سوا کوئی فقیہ بھی ان کا ہم نوا نہیں ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ عورت خود اپنے نکاح کے فرائض سرانجام دے سکتی ہے اور کوئی شخص اس کو مجبور نہیں کر سکتا، بشرطیکہ وہ کفو سے نکاح کرے اور مہر مثلی سے کم حق مہر پہ راضی نہ ہو گو بہتر یہ ہے کوئی ولی عقد کے معاملات سرانجام دے، لیکن اگر ایسا نہ کرے اور بذاتِ خود معاملات سرانجام دے تو نہ یہ شریعت سے سرکشی ہوگی، نہ زیادتی، نہ معصیت، اس کا کلام

نافذ ہوگا، کیوں کہ وہ اپنا حق استعمال کر رہی ہے۔

امام صاحب کی یہ رائے شریعتِ اسلامیہ میں کوئی جدید اور انوکھی رائے نہیں ہے اور نہ اس میں سننِ شریعت سے خروج پایا جاتا ہے بلکہ کتاب وسنت اور قیاس سے مستند ہے، اس حریت مآب فقیہہ کے اس آزادانہ مسلک کی وضاحت کے لیے اس کے چند دلائل ذیل میں پیش کرتے ہیں:

قیاس سے استدلال (۱) ——— کسی آزاد شخص پر ولایت صرف بوقت ضرورت ہو سکتی ہے، کیوں کہ ولایت حریت کے منافی ہے۔

حریت اور آزادی کا تقاضا یہ ہے کہ ہر شخص اپنے تصرفات میں مستقل اور آزاد ہو، اس کے دائرۂ عمل پر صرف اسی وقت پابندی لگائی جا سکتی ہے جب اس کی سرگرمیوں سے دوسرے کو نقصان پہنچتا ہو۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اولیا کے بغیر عقدِ نکاح سرانجام نہیں پا سکتا، عورت کی آزادی کے سراسر منافی ہے اور بلاضرورت اس کی آزادی کو سلب کرنا ہے، صغر سنی میں تو یہ ولایت صرف اس لیے ہے کہ وہ معاملات کو صحیح طور پر سمجھنے سے قاصر ہوتی ہے، لیکن بلوغ کے بعد یہ عذر معقول نہیں ہے۔

اس معاملہ پر دوسرے پہلو سے غور کیا جائے تو ہم دیکھتے ہیں کہ عورت کو اپنے مال پر تصرّف کا پورا حق حاصل ہے، لہٰذا اسے نکاح کے معاملات میں بھی پوری طرح سے آزاد ہونا چاہیے، کیوں کہ دونوں قسم کے تصرفات ایک ہی نوعیت کے ہیں اور دونوں میں کمال ولایت کی رُوح ایک ہی ہے۔

جب عاقل بالغ شخص کو سنِ رُشد کے بعد اپنے مال پر تصرف کا پورا حق حاصل ہو جاتا ہے تو عقد زواج کے معاملہ میں بھی اسے آزاد ہونا چاہیے۔

اس مسئلے کی تیسری شق یہ ہے کہ نوجوان اور عاقل بالغ مرد کو بذاتِ خود اپنے نکاح کے امور سرانجام دینے کا حق حاصل ہے تو نوجوان لڑکی کو بھی ان شروط کے ساتھ یہ حق ملنا چاہیے اور معاملات کے سلسلے میں مرد عورت کے درمیان شرعاً تمیز نہیں ہونی چاہیے، اگر نکاح کا معاملہ اہم ہے تو دونوں کے لیے اہم ہے اور نقصان کا اندیشہ ہے تو دونوں کے لیے برابر ہے اگر کسی برادری پہ عورت باعثِ عار بن سکتی ہے تو مرد بھی باعثِ عار بن سکتا ہے، اگر غیر کفو سے نکاح پر انھیں اعتراض کا حق حاصل ہے تو یہ نکاح اگر کسی ولی کے واسطہ سے سرانجام پائے تو بھی یہ حق سلب نہیں ہوتا بلکہ عدم کفو کی حالت میں نکاح فاسد تک ہو سکتا ہے، جیسا کہ حسن بن زیادہ نے امام صاحب سے روایت

کی ہے - لہٰذا یہ کافی ہے - اس سے آگے بڑھنا روا نہیں، اور عورت کی آزادی مجروح نہیں کی جا سکتی۔

قرآن سے استدلال

(۲) ـــــــ جس مسلک کو امام صاحب قیاس سے ثابت کرتے ہیں، کتاب اللہ کی نصوص سے اس قیاس کی تائید ہوتی ہے قرآن کریم نے نکاح بمعنی عقد کی نسبت عورت کی طرف کی ہے، جو اس امر کی دلیل ہے کہ عورت بذاتِ خود اس معاملے کو سرانجام دے سکتی ہے چنانچہ فرمایا:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ۗ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ۔

پھر اگر شوہر (دو طلاقوں کے بعد تیسری) طلاق عورت کو دے دے تو اس کے بعد جب تک عورت دوسرے شخص سے نکاح نہ کرے اس (پہلے شوہر) پر حلال نہیں ہو گی ہاں اگر دوسرا خاوند بھی طلاق دے دے اور عورت اور پہلا خاوند پھر ایک دوسرے کی طرف رجوع کر لیں تو ان پر کچھ گناہ نہیں بشرطیکہ دونوں یقین کریں کہ خدا کی حدوں کو قائم رکھ سکیں گے۔ (۲-۲۳۰)

اس آیت کریمہ میں حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ کہہ کر نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی ہے۔

نکاح ایک فعل ہے اور قاعدہ سے فعل کی نسبت ہمیشہ اس کے فاعل کی طرف ہوتی ہے یہ نسبت ہی اس بات کی دلیل ہے کہ عورت بذاتِ خود اس کے انشا پر قدرت رکھتی ہے اور پھر "أَنْ يَتَرَاجَعَا" میں دوبارہ اس کی طرف نسبت پائی جاتی ہے۔

نیز اس آیت میں عورت کے اس فعل کو تحریم کی نہایت قرار دیا ہے اور تحریم شرعی کو وہ امر ختم کر سکتا ہے جو شریعت کی نظر میں ہر لحاظ سے قابلِ اعتبار ہو۔

اسی طرح آیت کریمہ:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ

اور جب تم عورتوں کو طلاق دے چکو اور ان کی عدت پوری ہو جائے تو انھیں دوسرے شوہروں کے ساتھ نکاح کرنے سے مت روکو (۲-۲۳۲)

اس آیت میں بھی نکاح کو عورت کی طرف منسوب کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسے اس کے افشا پر قدرت حاصل ہے، علاوہ ازیں آیت کریمہ میں بتایا ہے کہ اگر عورت کفو سے نکاح کرنا چاہے تو اولیاء کو اسے روکنے کا حق حاصل نہیں ہے، تو یہ نہی اس امر کی بخوبی دلیل بن سکتی ہے کہ عورت کو اس بات کا پورا اختیار حاصل ہے کہ کفو میں سے جس کے ساتھ چاہے شادی کرلے۔

(۳) ——— **حدیث سے استدلال** علاوہ ازیں احادیث سے بھی امام صاحب کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ عورت کو کفو سے نکاح کرنے میں پوری آزادی حاصل ہے، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

اَلْاَيِّمُ اَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَّلِيِّهَا کہ ایّم اپنے ولی سے اپنی ذات پر زیادہ اختیار رکھتی ہے (ترمذی)۔

ایّم عربی میں اس عورت کو کہتے ہیں جس کا خاوند نہ ہو۔

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَيْسَ لِلْوَلِيِّ مَعَ الثَّيِّبِ اَمْرٌ

یعنی ولی ثیّب پر کوئی حاکمیت نہیں رکھتا۔

اس حدیث سے بلاشبہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ثیب کو شارع نے پورا اختیار دیا ہے۔ ولی کو اس پر اختیار دینا حدیث کے منافی ہے۔

مندرجہ بالا دلائل سے امام صاحب نے استدلال کیا ہے۔ ان کی رائے سے دیگر آئمہ نے الگ مسلک اختیار کیا ہے۔

اب ہم قارئین کرام کو دونوں طرف کے دلائل سے باخبر کرنے کے لیے ضروری سمجھتے ہیں کہ دوسرے ائمہ کے دلائل بھی تفصیل کے ساتھ بیان کر دیے جائیں تاکہ قارئین زیر نزاع مسئلہ کے متعلق بصیرت کے ساتھ فیصلہ کر سکیں۔

امام صاحبؒ سے مختلف الرائے آئمہ جو آئمہ زواج کے بارے میں عورت کی حریت پر پابندی عائد کرتے ہیں، وہ قرآن وحدیث اور قیاس سے مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:

(۱) ——— سب سے پہلے وہ اس ضمن میں آیات قرآنیہ پیش کرتے ہیں مثلاً آیت کریمہ:

وَ اَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ وَالصّٰلِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَاِمَائِكُمْ۔

یعنی اپنی قوم کی بیوہ عورتوں کے نکاح کردیا کرو اور غلاموں اور لونڈیوں کے بھی جو نیک ہوں۔

(۲۴ - ۳۲)

آیت میں انکاح یعنی احداث عقد کی نسبت اولیا کی طرف کی ہے، گو نکاح کی نسبت عورت اور خاوند کی طرف کی گئی ہے، کیوں کہ معاملات نکاح کا تعلق دونوں کے ساتھ ہے۔

اسی طرح آیت:

وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتّٰى يُؤْمِنُوْا۔

یعنی (اسی طرح) مشرک مرد جب تک ایمان نہ لائیں مومن عورتوں کو ان کی زوجیت میں مت دو۔ (۲ - ۲۲۱)

اللہ تعالیٰ کا قول:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ۔

یعنی (مومنو) مشرک عورتوں سے جب تک ایمان نہ لے آئیں، نکاح نہ کرنا۔ (۲ - ۲۲۱) کے مقابلہ میں واقع ہوا ہے۔ جہاں کہیں انشائے عقد نکاح کے متعلق ذکر کیا ہے وہاں نکاح کی نسبت مرد کی طرف کی ہے۔ چنانچہ مسلمان عورتوں کا مشرکین کے ساتھ نکاح کا ذکر کرتے وقت عورتوں کو براہ راست مخاطب نہیں کیا بلکہ ان کے اولیاء سے خطاب کیا ہے کہ جو مسلمان عورتیں ان کے زیر نگرانی ہیں ان کا مشرک مردوں سے عقد نکاح نہ کریں، الغرض جس مقام پر ولایت کا ذکر کیا ہے وہاں مردوں کی طرف نسبت کی ہے اور قرآن میں ایک آیت بھی ایسی نہیں ہے جس میں انکاح (یعنی نکاح کر دینا) کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہو۔

سنّت میں متعدد آثار ایسے ہیں جن سے مرد کی ولایت نکاح ثابت ہوتی ہے اور عورت کو بذات خود نکاح کی اجازت نہیں دی، چنانچہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

اِذَا اَتَاكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِيْنَهٗ وَخُلُقَهٗ فَزَوِّجُوْهُ اِلَّا تَفْعَلُوْا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْاَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيْرٌ۔

یعنی جب تمہارے سامنے نکاح کے لیے ایسا شخص درخواست پیش کرے جس کے دین اور اخلاق کو تم پسند کرتے ہو تو اس سے نکاح کر دو، ورنہ زمین پر بہت بڑا فتنہ اور فساد کبیر بپا ہو جائے گا۔ (ترمذی)

نیز آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِمْرَأَةٌ زَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، بَاطِلٌ، بَاطِلٌ وَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَالْمَهْرُ بِمَا أَصَابَ مِنْهَا۔ فَإِنِ اشْتَجَرُوا فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ۔

یعنی جو عورت اپنے طور پر ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے تو اس کا نکاح باطل ہے، باطل ہے، باطل ہے۔ اگر مرد اس سے مجامعت کرلے گا تو وہ حق مہر کی حقدار ہوگی۔ اگر اولیاء میں باہم جھگڑا ہو جائے تو جس عورت کا کوئی ولی نہ ہو، اس کی ولی حکومت ہے (ترمذی)

امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن کہا ہے۔

ابن عباس رض آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ وَّشَاهِدَيْ عَدْلٍ۔

یعنی ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔ (ترمذی)

علاوہ ازیں اور بھی بہت سے آثار ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت عقدِ نکاح نہیں کر سکتی، انشائے عقد کا حق مرد ہی کو ہے۔

اور عقل کی رو سے دیکھا جائے تو بھی معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کا معاملہ بہت نازک اور اہم ہے، مرد و زن دونوں کی زندگی کے ساتھ اس کا گہرا تعلق ہے کہ مرد عورت کے خاندان کے لیے رسوائی کا باعث بھی ہو سکتا ہے اور شرف بھی بخش سکتا ہے، عورت اگر کسی خسیس سے نکاح کرلے تو اس خاندان پر دھبہ آجاتا ہے، مگر مرد اگر گھٹیا درجہ کی عورت سے نکاح کرلے تو اس کے خاندان کے لیے اتنی شرم کی بات نہیں ہے، کیوں کہ عقدِ نکاح اس کے اختیار میں ہے، یہی وجہ ہے کہ شریعت نے اولیائے عورت کو اس کے ساتھ معاملۂ نکاح میں شریک کیا ہے اور اسے یہ اجازت نہیں دی کہ اپنے اختیار سے تنِ تنہا یہ کام سرانجام دے، کیوں کہ نکاح کے انجام کا تعلق ان سب کے ساتھ ہے صرف عورت کے ساتھ نہیں ہے۔

پھر نکاح کے لیے مردوں کے حالات اور ان کے طبائع سے واقفیت ضروری ہے کیوں کہ

ان باتوں کے جانے بغیر یہ اندازہ نہیں ہو سکتا کہ عورت کا کفو بننے کے لیے جو صلاحیتیں درکار ہیں وہ اس میں پائی جاتی ہیں یا نہیں اور اس قسم کی واقفیت مردوں کے ساتھ اتصال اور روابط قائم کیے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا یہ صرف عورت کا کام نہیں ہے۔

اس کے برعکس مرد عورت کے حالات سے واقف ہو سکتا ہے، اور صحیح موازنہ اور جائزہ لینے کے بعد کسی یقین یا کم از کم ظنِ راجح تک پہنچ سکتا ہے۔

مگر عورت طبعی شرم و حیا یا جذبات کی وجہ سے بُرائی بھلائی کا صحیح طور پر اندازہ نہیں کر سکتی لہٰذا اس کی مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ ایک ایسے کام میں جو اس کی تمام زندگی کے ساتھ تعلق رکھتا ہے کسی دوسرے کو اس کا شریک کار بنایا جاتا تاکہ اس کی مدد سے وہ صحیح انتخاب کر سکے۔ اس لیے عقدِ نکاح میں ولی کا ہونا ضروری ہے۔

امام صاحبؒ کا مسلک صحیح ہے یہ ہیں فریقین کے دلائل جس میں امام صاحبؒ نے جمہور فقہاء کی مخالفت کی ہے اور رفیقِ حیات کے انتخاب میں عورت کو پوری آزادی دے کر حریت رائے سے کام لیا ہے۔

مگر یہاں اس امر کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ امام صاحبؒ اگر ایک طرف عورت کو یہ آزادی دیتے ہیں تو دوسری طرف کفو کے ساتھ نکاح کرنے اور حق مہر مثل کی تعیین میں اسے پابند بھی کرتے ہیں، چنانچہ اگر عورت غیر کفو سے نکاح کرے تو حسن بن خیار کی روایت کے مطابق وہ نکاح صحیح نہیں ہوگا، بلکہ اگر اس نکاح میں ولی کی رضامندی نہ ہو تو فاسد قرار پائے گا، کیوں کہ غیر کفو سے نکاح عورت کے خاندان کے لیے موجب عار و ننگ ہے، لہٰذا اس کا خاندان اس نکاح میں دخل اندازی کر سکتا ہے اور اس امر میں قریب ترین ولی کو اختیار دیا جائے گا۔ اگر شادی سے قبل ولی راضی ہو جائے تو نکاح جائز پا سکے گا، ورنہ فاسد۔

اسی طرح اگر عورت کفو سے نکاح کرلے مگر مہرِ مثل سے کم پر راضی ہو جائے تو با اختیار ولی اس پر اعتراض کر سکتا ہے کہ یا تو مہر مثل پورا مقرر کیا جائے۔ اور یا نکاح فسخ ہو، جس سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ عورت کے جائز حقوق کی حفاظت بھی کرتے ہیں، مگر جب وہ اپنے اختیار کو غلط استعمال کرے جس سے خاندان پر زد آتی ہو تو اولیاء کو دخل اندازی کا حق بھی دیتے ہیں۔

ہر عاقل و بالغ شخص اپنے مال و دولت پر تصرّف کا پورا حق رکھتا ہے

کسی کو اپنے مال پر تصرّف سے نہیں روکا جا سکتا

جب کوئی شخص سنِ رُشد کو پہنچ جائے تو امام صاحبؒ کے نزدیک اسے اپنے مال میں ہر قسم کے تصرفات کا حق حاصل ہو جاتا ہے اور اس پر کسی قسم کی پابندی جائز نہیں ہے۔

اس مسئلے میں بھی امام صاحب دوسرے فقہاء سے منفرد مسلک اختیار کرتے ہیں، چنانچہ فقہاء سفیہہ (کم عقل) پر پابندی لگانا جائز قرار دیتے ہیں اور امام صاحبؒ اس پابندی کو بھی جائز نہیں سمجھتے۔ سفیہہ کسے کہتے ہیں:

فقہ کی اصطلاح میں سفیہہ سے ہر وہ شخص مراد ہے جو اپنے مال کا صحیح طور پر انتظام نہ کر سکتا ہو اور بے محل صرف کرتا ہو اس قسم کا آدمی دو حال سے خالی نہیں ہو سکتا:

ایک یہ کہ وہ قبل از بلوغ ہی سفیہہ ہو۔ اس صورت میں حضرت امام صاحبؒ دوسرے فقہاء کے ساتھ ہیں اور اسے حق تصرّف نہیں دیتے بلکہ آیت کریمہ

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ	کم عقلوں کو ان کا مال جسے خدا نے تم لوگوں کے لیے
الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ	سبب معشت بنایا ہے، مت دو، (ہاں اس میں
فِيهَا وَاكْسُوهُمْ	سے ان کو کھلاتے اور پہناتے رہو (۴-۵)۔

کے تحت اسے تصرف سے منع کرتے ہیں، مگر اس مسئلے میں بھی دو صورتیں ایسی ہیں جن میں حضرت امام صاحب دوسرے فقہاء سے اختلاف کرتے ہیں:

(۱) ——— ایک یہ کہ جمہور فقہاء تو اس کے قولی تصرفات کو بھی ناجائز قرار دیتے ہیں مثلاً اگر وہ اپنے اوپر کسی کے حق کا اعتراف کرے یا بیع شرا کرے تو وہ اقرار یا بیع شرا شرعاً معتبر نہیں۔

مگر امام صاحب سے اس صورتِ حال میں دو روایتیں ہیں۔

ایک یہ کہ اس حالت میں مال تو اس کے سپرد نہیں کیا جائے گا مگر اس کے تصرفات قولی کو صحیح قرار دیا جائے گا، کیوں کہ بلوغ کے ساتھ ہی وہ تصرفات کا اہل ہو گیا، مگر اس اندیشے سے کہ کہیں ناجائز تصرف کر کے مال ضائع نہ کر دے مال کو اس کے سپرد نہیں کرتے، کیوں کہ یہ ممانعت ایک طرح کی تادیب و زجر ہے۔

دوسری روایت کے لحاظ سے جمہور فقہاء کے ساتھ ہیں اور اس کے تصرفات کو نافذ قرار نہیں دیتے، یہی روایت راجح اور صحیح ہے۔

عام فقہاء سے امام صاحبؒ کا اختلاف

دوسرا مقام جس میں امام صاحب فقہاء سے مخالفت کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء تو بلوغ کے بعد بھی اس پابندی کو جاری رکھنے کے قائل ہیں تا آنکہ اس میں رشد و صلاحیت پیدا ہو جائے خواہ وہ بڑھاپے کی عمر کو کیوں نہ پہنچ جائے مگر اس پر پابندی جاری رہے گی، مگر امام صاحب فرماتے ہیں کہ پچیس سال کی عمر تک پہنچنے کے بعد ہر صورت میں وہ پابندی اٹھالی جائے گی اور اسے مال واپس دے دیا جائے گا، کیوں کہ قبل ازیں اس پر تصرفات کی پابندی محض تادیب و زجر کے طور پر تھی اور پچیس سال کے بعد زجر و توبیخ کا کچھ فائدہ نہیں، اس لیے مال کو اس کی تحویل میں دے دیا جائے گا اور پابندی اٹھالی جائے گی۔ چنانچہ امام صاحب سے مروی ہے:

"جب کوئی شخص پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس کے پوتے اور نواسے ہو جائیں، اس صورت میں اس پر حجر (پابندی) عائد کرتے ہوئے مجھے حیا سی آتی ہے۔"

دراصل امام صاحب کا مسلک یہ ہے کہ جب کوئی شخص بالغ ہو جائے تو اس میں اہلیت پیدا ہو جاتی ہے، مگر جو شخص حالت سفاہت میں بالغ ہو تو تادیب و زجر کے طور پر اس کا مال اس کے سپرد نہیں کیا جائے گا تاکہ ایسا نہ ہو کہ وہ جوانی کے جوش میں اسے ضائع کر ڈالے مگر پچیس سال کے بعد تربیت کا مسئلہ ختم ہو جاتا ہے اور زجر و تادیب مفید نہیں ہو سکتی، لہٰذا جائداد کو اس کے سپرد کر دینا چاہیے اور اسے تصرفات کے اچھے یا برے نتائج سے دو چار ہونے دینا چاہیے۔

نفسیاتِ انسانی کا تقاضا کیا ہے؟

علم النفس کی رو سے اس مسئلہ پر غور کیا جائے تو امام صاحب کی تائید ہوتی ہے، کیوں کہ علمائے نفسیات بھی پچیس سال کے بعد اور قبل کی عمر میں فرق کرتے ہیں۔

چنانچہ علمائے نفسیات کا قول ہے کہ پچیس سال سے قبل انسان کے عادات و اطوار اور تکوین میں ہوتے ہیں اور ان میں تبدیلی ہو سکتی ہے، مگر پچیس سال کے بعد وہ پختہ ہو جاتے ہیں اور ان میں تبدیلی نہیں ہو سکتی، لہٰذا اگر کوئی شخص پچیس سال کی عمر کے بعد بھی اسراف کا عادی ہے تو وہ کسی طرح بھی زجر و تادیب سے باز نہیں آسکتا۔ اس پر پابندی عائد کرنا چنداں مفید نہیں ہو سکتا۔ امام صاحبؒ کا یہ اختلاف تو اس صورت میں ہے جب کوئی شخص بالغ ہونے کے بعد بھی حالت سفاہت پر ہی ہو، لیکن جب ایک شخص رشد و صلاحیت کے ساتھ سنِ بلوغ کو پہنچ جائے اور پھر اس کے بعد سفیہ ہو جائے تو تو اس صورت میں بہر صورت امام صاحب فقہاء کے خلاف ہیں اور اس مسلک میں امام زفر بھی امام صاحب کی تائید کرتے ہیں کہ اس پر حجر (پابندی) جائز نہیں ہے، مگر جمہور فقہا اس پر حجر کے قائل ہیں۔

ان تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ ایک ہی اصل پر گامزن ہیں کہ بالغ شخص میں اہلیت کامل ہو جاتی ہے، اس لیے اگر وہ اسراف و تبذیر سے بھی کام لے تو اس پر حجر (پابندی) جائز نہیں ہے، خواہ وہ حالت سفاہت میں بالغ ہوا ہو یا اس کے بعد یہ عارضہ لاحق ہوا ہو۔

ہاں جو شخص حالتِ سفاہت میں بالغ ہو صرف چند سالوں کے لیے اس پر حجر جاری رہ سکتا ہے جیسا کہ آیت مذکورہ بالا سے ثابت ہوتا ہے اور یہ حجر محض زجر و تادیب کے طور پر ہے اور پچیس سال کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔

امام صاحب اور جمہور فقہاء کے دلائل اب ہم اس مسئلے میں امام صاحب اور جمہور کے دلائل پیش کرتے ہیں۔

حضرت امام صاحب کے دلائل امام صاحب اس مسئلے میں آیاتِ قرآنیہ، آثارِ صحیحہ اور اصولِ فقہ سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ پہلے ہم آیاتِ قرآنیہ پیش کرتے ہیں۔

(۱) ـــــ آیاتِ قرآنیہ مثلاً:

پابندیِ عہد از روئے قرآن يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ۔ (۵/۱)

یعنی مسلمانو عقود کی پابندی کرو۔ نیز یہ آیت:

وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (۱۷/۳۴)

یعنی عہد کی پابندی کرو، اس کے بارے میں باز پرس ہو گی۔ اور یہ آیت:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً

عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ۔

ان کے علاوہ دیگر آیات کے عموم سے ثابت ہوتا ہے کہ عقود سے التزامات کو پورا کرنا ضروری ہے اور بالغ شخص اس امر کا مکلف ہے کہ اپنے عقود کو پورا کرے اور تبذیر اس تکلیف سے مانع نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا عمومِ تکلیف کے لحاظ سے ہر شخص پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ اپنے عقود کو پورا کرے خواہ وہ فضول خرچ ہو یا نہ ہو۔ وہ عقود ہبہ مالی کی قسم سے ہوں یا مبادلاتِ مالیہ سے تعلق رکھتے ہوں، جو التزام بھی باہمی رضامندی سے کیا جائے گا اس کا پورا کرنا لازم ہے۔

اس عموم و دلالت کے مقابلے میں یہ کہنا کہ تبذیر کی صورت میں ان التزامات کا ایفا لازم نہیں ہے بلا وجہ عمومِ قرآن کی تخصیص ہے، لہٰذا فضول خرچ پر بھی لازم ہے کہ وہ عقود کو پورا کرے اور اس پر حجر (پابندی) اصولِ شریعت کے خلاف ہے۔

آنحضرتؐ کے فیصلے

(۲) —— قتادہ حضرت انس بن مالک سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرتؐ کے زمانہ میں ایک شخص کمزور عقل تھا، مگر وہ کاروبار کیا کرتا تھا اس کے کنبہ کے لوگ آں حضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض گزار ہوئے کہ فلاں شخص پر حجر کیا جائے، کیوں کہ وہ کمزور عقل ہے۔

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسے بلا کر خرید و فروخت سے منع فرمانے لگے تو اس نے عرض کیا کہ میں اس کے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اس پر آپؐ نے فرمایا کہ:

اِنْ بِعْتَ فَقُلْ لَا خِلَابَةَ لَكَ۔

یعنی بیع کرتے وقت یہ کہہ دیا کرو کہ دھوکا نہ ہو۔

اَلْخِیَارُ ثَلَاثَةَ اَیَّامٍ

(اس کے بعد) تمھیں تین روز تک اختیار ہو گا۔

(ترمذی)

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک شخص خرید و فروخت کرتا، مگر گڑبڑا جاتا تو آں حضرتؐ نے فرمایا:

"جب تم بیع کرنے لگو تو "لَا خِلَابَةَ" کہہ دیا کرو۔

(یعنی دھوکا نہ ہو)

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کاروبار میں وہ شخص دھوکا کھا سکتا تھا اور اس قسم کا ضعف رائے

بھی ایک قسم کی سفاہت ہے مگر یہ تصرفات سے مانع نہیں بن سکتی، کیوں کہ اگر یہ مانع ہوتی تو آنحضرتؐ اسے منع فرما دیتے، مگر آپؐ نے منع نہیں فرمایا بلکہ صرف مشورہ دے دیا تاکہ اسے حق خیار حاصل ہو جائے اور اگر وہ نقصان محسوس کرے تو بیع کو رد کر سکے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفاہت اور غفلت تجربہ تصرفات سے منع کا موجب نہیں بن سکتیں۔

قیاس و رائے کی روشنی سے (۳) ——— قیاس و رائے سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو شخص بالغ ہو جائے اسے اپنے تصرفات میں کامل آزادی حاصل ہونی چاہیے اور اس پر پابندی عائد کرنا شرف انسانیت کے خلاف ہے کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ مصلحت کی آڑ لے کر اس پر پابندی کا مطالبہ کرے، کیوں کہ یہ پابندی اس کی ذات کے لیے اس قدر تکلیف دہ ہے کہ اس کے مقابلے میں ہر قسم کی تکلیف ہیچ ہے۔

کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ مصلحتِ عامہ کا تقاضا یہ ہے کہ سفہاء پر پابندی عائد کی جائے اور انھیں تصرفات سے روکا جائے۔ اجتماعی اور قومی مفاد کی رو سے اموال اسی شخص کے ہاتھ میں دینے جائز ہیں، جو ان سے بہتر آمدنی حاصل کر سکے ورنہ ان کی نگرانی کے لیے دوسرے شخص کا تقرر ضروری ہے تاکہ مال کارگر لوگوں کے ہاتھ میں رہے اور ضائع نہ ہونے پائے، لہٰذا قومی مصالح کا تقاضا یہ ہے کہ کم عقل لوگوں پر پابندی لگائی جائے اور انھیں آزادانہ تصرفات کی اجازت نہ دی جائے تاکہ وہ اموال تلف نہ ہونے پائیں، کیوں کہ مصلحتِ عامہ کا تقاضا تو یہ ہے کہ بے کار لوگوں کو کام پر لگایا جائے تاکہ تقسیم کار کے طور پر کوئی فرد بھی بے کار نہ رہنے پائے، لہٰذا پابندی عائد کرنے میں قومی نقصان کے علاوہ انسانیت کی اہانت کا پہلو بھی پایا جاتا ہے۔

قیاس کا تقاضا کیا ہے؟ اس لیے امام صاحب فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے تو شرفِ انسانیت کی رو سے مجھے اس بات سے شرم محسوس ہوتی ہے کہ اس پر کسی قسم کی پابندی عائد کروں۔

قیاس کی رو سے دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک سفیہ جب مہر مثل کے ساتھ عقد نکاح کر سکتا ہے اور طلاق و عتاق کے سلسلے میں اس پر کسی قسم کی پابندی نہیں ہے تو یہ ناممکن ہے کہ ایک شخص پر نکاح، طلاق اور عتاق کے سلسلے میں تو کسی قسم کی پابندی نہ ہو اور دیگر تصرفاتِ مالیہ میں پابند کر دیا جائے حالانکہ نکاح کے معاملہ میں احتیاط اور حسنِ تدبیر سے کام لینے کی زیادہ ضرورت ہے جب ان تصرفات میں اسے کامل آزادی حاصل ہے تو خالص مالی تصرفات میں بالاولیٰ آزادی ہونی چاہیے۔ یہ ایک

عجیب وغریب منطق ہے کہ کسی شخص پر عقدِ نکاح میں کوئی پابندی عائد نہ ہو اور مکان وغیرہ کو کرایہ پر دینے میں اس پر پابندی لگادی جائے۔

جو فقہاء سفیہ پر حجر کے قائل ہیں وہ اس کے وہ اقرار جو مال کے ساتھ تعلق نہیں رکھتے جائز قرار دیتے ہیں، لیکن مالیات میں انھیں نافذ نہیں کرتے۔

چنانچہ اگر وہ کسی قابلِ حد چیز کا اقرار کرے تو اس پر حد یا قصاص کی سزا نافذ کی جائے گی حالانکہ حدود و قصاص شبہات کی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں، مگر وہ اقرارِ مالی کو نافذ قرار نہیں دیتے جو حدود و قصاص سے کم درجہ کی چیز ہے۔

جمہور فقہاء کے دلائل یہ وہ دلائل ہیں، جن سے امام صاحب کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ اب ہم وہ دلائل پیش کرتے ہیں جو جمہور فقہاء کے مسلک کی تائید کرتے ہیں۔

چنانچہ جمہور فقہاء بھی اس سلسلہ نصوصِ قرآنیہ، آثارِ صحابہ اور رائے وقیاس سے استدلال کرتے ہیں۔

(۱) ــــــ قرآن پاک میں ہے:

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَامًا وَّارْزُقُوْهُمْ فِيهَا وَاكْسُوْهُمْ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا

نیز یہ بھی وارد ہے:

فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُّمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهٗ بِالْعَدْلِ۔

ترجمہ: اور اگر قرض لینے والا بے عقل یا ضعیف ہو یا مضمون لکھوانے کی قابلیت نہ رکھتا ہو تو اس کا ولی ہو، وہ انصاف کے ساتھ مضمون لکھوا لے۔ (۲ - ۲۸۲)

ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی صورت میں بھی سفیہ کا مال اس کے حوالے نہیں کرنا چاہیے اور اسے اپنے مال میں اس سے زائد تصرف کا حق نہیں ہے کہ اسے طعام و لباس فراہم کر دیا جائے اور مال کی حفظ و صیانت اور ترقی کے وسائل اسے نہ سونپے جائیں۔ چنانچہ اس مفہوم کی تائید دوسری آیت سے بھی ہوتی ہے، کیوں کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عقدِ مداینت اور اس کی کتابت کی ذمہ داری متولی کے ہاتھ میں ہے۔ اگر سفیہ کے لیے عقود کا اختیار ہوتا تو یہ چیزیں اس کے سرپرست کے اختیار میں نہ دی جاتیں، ان اختیارات کے سلب کر لینے

سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سفیہ پر حجر ہے اور تصرفاتِ مالیہ کا حق نہیں ہے۔[1]

ثانیاً آثارِ صحابہ سے ثابت ہوتا ہے کہ سفہاء پر حجر (پابندی) جائز ہے، چنانچہ عبد اللہ بن جعفر بن ابی طالب سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ وہ حضرت زبیر بن عوام کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہا کہ میں نے ایک معاملہ کیا تھا جس کی وجہ سے حضرت علیؓ مجھ پر حجر کرنا چاہتے ہیں، تو زبیر نے کہا:

"بیع میں، مَیں تمہارا شریک کار بنتا ہوں۔"

یہ سُن کر حضرت علیؓ، حضرت عثمان بن عفان کے پاس آئے اور کہا کہ میرے بھائی عبد اللہ پر حجر کا حکم جاری کر دیجیے۔ اس پر زبیر نے کہا کہ مَیں اس کا شریک کار ہوں۔

حضرت عثمانؓ نے معذرت چاہی اور کہا کہ جس کا شریک کار زبیر جیسا شخص ہو میں اس پر کیسے پابندی عائد کر سکتا ہوں۔"

اس واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سفیہ پر حجر صحابہ کرام میں معروف تھا ورنہ حضرت علیؓ اس کا مطالبہ نہ کرتے اور پھر اس مطالبہ پر زبیرؓ، عثمانؓ اور دیگر صحابہ میں سے کسی نے بھی اعتراض نہیں کیا۔

اسی طرح جب حضرت عائشہؓ نے اپنے بعض قطعاتِ اراضی فروخت کیے تو عبد اللہ بن زبیرؓ نے کہا کہ وہ اس سے رُک جائیں ورنہ مَیں حجر کر دوں گا۔

یہ سُن کر حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ اگر تم نے یہ کیا تو میں کبھی کلام نہیں کروں گی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ اور حضرت عائشہ دونوں "حجر" کو جائز سمجھتے تھے۔[2]

سببِ حجر کا متحقق ہونا ضروری ہے رائے اور قیاس کی رو سے معلوم ہوتا ہے کہ سفیہ پر حجر میں اس کے مال کی اصلاح ہے اور اسے ضائع

---

[1] امام صاحبؒ اس دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ پہلی آیت میں سفہاء سے کم سن لڑکے مراد ہیں کیونکہ پہلے یتامٰی کے احکام بیان ہو رہے ہیں اور "السفہاء" پر الف لام اس پہ دال ہے لہٰذا اس سے مراد وہ بچے ہیں جو پچیس سال کی عمر کو نہ پہنچے ہوں، یہی معنی دوسری آیت کے ہیں اور ہمارے پاس اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ اس سے فضول خرچ لوگ مراد ہیں۔

[2] ان ہر دو آثار کا جواب یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ یہ صحابہ کرام کے فتاویٰ ہیں اور صحابی کا فتویٰ نص کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا، لہٰذا نص کی موجودگی میں فتاویٰ سے استدلال جائز نہیں ہے۔

ہونے سے محفوظ کرنا ہے جیسا کہ بچے کے مال کی صیانت کے لیے اس پر حجر کیا جاتا ہے جب اس پر حجر کا سبب متحقق ہے تو اس پر حجر ضروری ہے، ورنہ اگر وہ اپنے اموال کو ضائع کر دیں گے تو معاشرے پر بوجھ بن جائیں گے اور جرائم کا ارتکاب کر کے خرابیاں پھیلاتے پھریں گے۔[1]

یہ ہیں فریقین کے دلائل جنھیں ہم نے بعینہٖ نقل کر دیا ہے اور ان میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کی۔

---

[1] "الخیرات الحسان" ص ۳۳

مقروض پر پابندی

امام ابو حنیفہؒ کے تفقّہ کا ایک نہایت اہم پہلو

آزادیٔ فکر و عمل انسان کا حق ہے

امام صاحبؒ نہایت شدت سے اس رائے پر قائم ہیں کہ عاقل بالغ شخص کو قول اور رائے کی آزادی حاصل ہونی چاہیے اور اس سلسلے میں اس پر کسی قسم کی پابندی جائز نہیں ہے، لہٰذا مقروض پر بھی اس کے تصرفات میں کسی قسم کی پابندی جائز نہیں ہے اور اس کے جملہ مالی اقرار نافذ ہوں گے۔

مقروض کے بارے میں جمہور فقہاء سے امام صاحبؒ کا اختلاف

مگر تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ مالدار شخص اگر مقروض ہو جائے تو اس کے قرضہ جات ادا کرنے کے لیے قاضی اس پر پابندی عائد کر سکتا ہے کیوں کہ قرض کی ادائیگی میں ایک غنی شخص کی لیت و لعل ظلم ہے اور ظلم کا رفع حکومت کے ذمّے ہے، لہٰذا حقوقِ ثابت کی ادائیگی کے سلسلے میں قاضی اسے جیل میں بھی بھیج سکتا ہے۔

امام صاحب اس حد تک تو باقی فقہاء کے ساتھ ہیں کہ قرضہ جات کی ادائیگی اور رفع ظلم کے لیے مقروض کا حبس جائز ہے اور یہ قرض خواہ اور مقروض دونوں کی مصلحت کا تقاضا ہے کہ قرضہ بہر صورت ادا ہونا چاہیے، مگر امام صاحب نے دو باتوں میں جمہور کی مخالفت کی ہے۔

(۱) ــــــــ اوّل یہ کہ اس پر حجر (پابندی) جائز نہیں ہے اور نہ اسے تصرفات قولی سے روکنا جائز ہے۔

(۲) قرضہ ادا کرنے کے لیے مقروض کے مال کو جبراً فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

جمہور فقہاء مقروض کو قید کرنے کے ساتھ ان امور کو بھی جائز رکھتے ہیں تاکہ بالفعل قرضہ ادا ہو سکے لہٰذا جمہور کے نزدیک قرض خواہ کو دو قسم کا حق حاصل ہے۔

ایک اسے گرفتار کرا کے قید کرا دینے کا، تاکہ قرضہ ادا ہو سکے۔

اور دوم قرضہ وصول کرنے کے لیے مقروض کے مال کی فروخت کا دعویٰ کرنے کا۔

جب کسی پر اتنا قرضہ ہو کہ اس کی تمام جائداد پر حاوی ہو سکتا ہو تو اس پر جمہور فقہاء کے نزدیک حجر جائز ہوگا اور یہ حجر صرف اسی مال پر ہوگا جو حجر کے وقت موجود ہے، لیکن جو مال اس نے حجر کے بعد کمایا ہے اس پر اسے تصرفات کا حق حاصل ہوگا اور اس میں قرض خواہوں سے اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔

اس مسئلے میں جمہور کی دلیل تو یہی ہے کہ مصلحتِ عامہ حجر کی متقاضی ہے اور مقروض کو تصرفات کی اجازت دینے سے لوگوں کے حقوق اور قرضہ جات ضائع ہوتے ہیں، لہٰذا لوگوں کے اموال کی حفاظت کا تقاضا یہ ہے کہ احتیاطاً اس پر حجر کیا جائے۔

امام صاحبؒ کے دلائلِ قاطعہ امام صاحبؒ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ حجر کرنے سے مقروض کو نقصان پہنچے گا اور یہ نقصان قرض خواہوں کے نقصان سے بڑھ کر ہے۔ اسے تصرّفات کی آزادی دے کر قرضہ جات کی وصولی ہو سکتی ہے تو پھر کیوں حُریت کے حقوق اس سے سلب کیے جائیں؟ اس سے قرضہ جات کے وصول کرنے کے لیے اسے قید کیا جا سکتا ہے حتیٰ کہ وہ قرضہ ادا کرنے کے لیے مجبور ہو جائے۔

اس طرح قرض خواہوں کے حقوق کی حفاظت بھی ہو جائے گی اور وہ شرفِ انسانیت سے محروم بھی نہیں ہونے پائے گا، یہ کسی طرح بھی زیبا نہیں ہے کہ قرض خواہوں کے حقوق کی حفاظت میں اس طرح غلو سے کام لیا جائے کہ اس کے اموال تک کو جبراً نیلام کر دیا جائے اور محض ایک موہوم خطرے کی بنا پر اسے نقصان پہنچایا جائے۔

اس طرح مدین (مقروض) پر حجر کو ناجائز قرار دے کر امام صاحب عاقل بالغ کی آزادی کی حفاظت کرتے ہیں اور قرضہ کی ادائیگی کے لیے صرف نظر بندی کو کافی خیال کرتے ہیں۔

باقی رہا مقروض کے اموال کی فروخت تو اس مسئلے میں صاحبین جمہور فقہاء کے ساتھ ہیں اور وہ دائن (قرض خواہ) کے مطالبہ اور قاضی کے فیصلے کے بعد اموال کی فروخت کو جائز قرار دیتے ہیں، عام اس سے کہ وہ قرضے اس کے جمیع اموال پر حاوی ہوں یا نہ ہوں اور اس کے لیے وہ آثار اور فقہی دلیلے سے استدلال کرتے ہیں۔

آثار سے استدلال: آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کے قرضے ادا کرنے کے لیے

ان کے اموال کو فروخت کر دیا تھا اور وہ رقم غرباء کے مابین قرضوں کی نسبت سے تقسیم فرما دی تھی۔

(۲) ——— حضرت عمرؓ بن خطاب نے اپنے زمانۂ خلافت میں اسیفع جہنی کے اموال کو اس کا قرضہ ادا کرنے کے لیے فروخت کر دیا تھا کہ اس نے حجاج سے سبقت کرنے کے لیے لیے تھے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس موقع پر خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

"لوگو! قرض لینے سے بچتے رہو، قرض کی ابتدا ملال ہے اور انجام کار خونِ پریشانی کے سوا کچھ حاصل نہیں۔ اسیفع جہنی دیانت و امانت کے لحاظ سے نہایت پسندیدہ شخص ہے، اس نے حاجیوں کی سبقت کے خیال سے قرضے لیے۔ اب وہ مقروض ہے، چنانچہ میں اس کے مال کو فروخت کر کے وہ رقم قرض خواہوں میں تقسیم کر رہا ہوں، لہٰذا جس کسی کو بھی اس سے کچھ لینا ہے وہ میرے پاس حاضر ہو۔"[1]

حضرت عمرؓ نے جمہور امت کے سامنے یہ اعلان کیا تھا اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا تو گویا تمام مجمع اس پر متفق تھا کہ مدین کے اموال کا فروخت کرنا جائز ہے۔

قیاس و رائے سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، کیوں کہ قاعدہ یہ ہے کہ جو شخص کسی کے حق واجب کو باوجود وسعت کے ادا نہ کرتا ہو تو قاضی کو چاہیے کہ اس کی طرف سے وہ قرضہ وصول کرے، کیوں کہ رفع ظلم کا فریضہ قاضی پر عائد ہوتا ہے اور جب جائداد کی فروخت سے وہ ظلم رفع ہو سکتا ہے تو قاضی اس کے مال کو فروخت بھی کر سکتا ہے۔

امام صاحبؒ کے دلائل ——— قیاس و رائے سے

امام صاحب چونکہ مالکؒ کی حریت تامہ کے قائل ہیں، اس لیے وہ عمومات قرآنی اور حدیثِ نبوی اور قیاس و رائے سے استدلال کرتے ہیں:

(۱) ——— آیت قرآنیہ:

لَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّآ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ۔

ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ ہاں اگر آپس کی رضامندی سے تجارت کا لین دین ہو۔ (۴-۲۹)

یہ آیت اپنے عموم کے لحاظ سے اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ بیوع کی بنیاد باہمی رضامندی

---

[1] المبسوط للسرخسی ص ۱۶۴ ج ۲۴

پر ہے، لہٰذا مالک کی رضامندی کا ہونا ضروری ہے اور جبراً اس کی جائداد فروخت کرنے سے رضامندی حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔ لہٰذا یہ بیع ناجائز ہو گی۔

(۲) ـــــ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

"کسی مسلمان کا مال اس کی دلی رضامندی کے بغیر کھانا جائز نہیں ہے۔"

اور قاضی کے فروخت کرنے پر وہ راضی نہیں ہے، لہٰذا اس کی فروخت ناجائز قرار پائے گی۔

(۳) ـــــ قیاس ورائے کا تقاضا یہ ہے کہ قرض خواہوں کا مطالبہ یہ نہیں ہے کہ اس کے اموال کو فروخت کیا جائے، بلکہ ان کا تقاضا تو یہ ہے کہ قرضہ ادا کیا جائے، ضروری نہیں ہے کہ جائداد کو فروخت کر کے اس کے قرضہ جات ادا کیے جائیں، لہٰذا اسے قید کر کے بھی قرض ادا کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے جس کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے۔

اب رہی حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت کہ آں حضرت ؐ نے ان کا قرض ادا کرنے کے لیے ان کا مال فروخت کر دیا تھا تو یہ حضرت معاذ کی خود درخواست پر کیا تھا۔ انھوں نے آنحضرت ؐ سے درخواست کی تھی کہ درمیان میں پڑ کر کسی طرح سے قرض ادا کریں اور پھر یہ گمان بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی اقدام پر حضرت معاذ رضؓ دل سے خوش نہ ہوتے۔

اور حضرت عمر رضؓ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ اگر حضرت عمر رضؓ کے اس اقدام کو بیع قرار دیا جائے تو یہ اسیفع کی رضامندی سے تھی ورنہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کا مال چونکہ قرضہ جات کی قسم سے تھا، لہٰذا حضرت عمر رضؓ نے قرض خواہوں میں اسے تقسیم کر دیا تھا، اور ایسی صورت میں قاضی یہ کر سکتا ہے۔

امام صاحبؒ کا واضح مسلک خود اختیاری بہرحال مدین (مقروض) پر حجر (پابندی) کے سلسلے میں امام صاحب کی یہ رائے ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اپنے اسی اصل پر قائم ہیں کہ کسی مالک کو اس کے اموال میں پوری آزادی حاصل ہونی چاہیے اور اس کے تصرفات پر کسی قسم کی پابندی جائز نہیں ہے وہ خود اپنے مصالح کو زیادہ سمجھ سکتا ہے اور اسے اس کے التزامات سے سبکدوش کر کے تکلیف پہنچانا جائز نہیں ہے، کیوں کہ ذاتی تکلیف مالی تکلیف سے بڑی ہے۔

دوسرے کی مصلحت کی آڑ میں اس پر ظلم کرنا جائز نہیں ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ اس پر حجر ہی کر کے اس کے قرضہ جات ادا کیے جائیں، بلکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ قید وغیرہ سے بھی قرضہ کے ادا کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔

ہر مالک اپنے مال پر تصرّف میں آزاد ہے

فقہ حنفی کا ایک بنیادی اور اساسی مسئلہ

تصرّفِ اموال کی آزادی

کتب ظاہر الروایت یہ بیان کرتی ہیں کہ امام صاحب مالک کو اس کے اموال پر پوری آزادی دیتے ہیں، وہ جس طرح چاہے اپنے اموال میں تصرف کر سکتا ہے اور اس سلسلے میں حکومت کی طرف سے اس پر کسی قسم کی پابندی عائد نہیں ہو سکتی خواہ اس کے تصرفات سے کسی کو نقصان ہی کیوں نہ پہنچتا ہو البتہ جب دوسرے شخص کا ان اموال پر کسی قسم کا حق ہو تو وہ تصرف سے روک سکتا ہے۔

یہ اس لیے کہ کسی چیز پر ملک کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اسے اس پر ہر قسم کے تصرفات کا حق حاصل ہے، لہٰذا جب کسی دوسرے کے حقوق عینی اس مال کے ساتھ تعلق نہیں رکھتے تو کسی شخص کو حق نہیں پہنچتا کہ اسے تصرفات سے منع کرے اگر کسی شخص کے پاس زمین ہے تو وہ اپنے مکان کی کھڑکیاں اور دروازے کھول سکتا ہے۔ اس میں کنواں کھدوا سکتا ہے گو اس سے دوسرے کی دیوار کو نقصان ہی کیوں نہ پہنچتا ہو حتیٰ کہ اگر کمزور ہو کر اس کی دیوار گر بھی پڑے تو اس پر تاوان نہیں عائد ہو گا، کیوں کہ اس نے اپنی ملک میں تصرف کیا ہے اور دوسرے پر زیادتی نہیں کی اور بلا تعدی کسی پر تاوان ڈالنا جائز نہیں ہے اور دوسرے کی تکلیف سے مالک کو اپنی ملک پر تصرف سے منع کرنا ملک کے تقاضے کے خلاف ہے کیوں کہ ملک کا تو مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ اسے کامل تصرف کا حق حاصل ہے اور روکنے سے حقِ تصرف باقی نہیں رہتا۔

حریتِ تصرّف اور حقِ ملکیت پر امام صاحبؒ کی رائے

حریتِ تصرف اور حقوقِ ملکیت کے بارے میں امام صاحبؒ کی یہ رائے ہے کہ وہ مالک کو کامل آزادی دیتے ہیں اور شعبۂ قضا کو اس میں دخل انداز ہونے کی اجازت

نہیں دیتے بشرطیکہ وہ اپنے دائرۂ ملکیت کے اندر تصرّف کرے تو کیا امام صاحبؒ کے مسلک کے یہ معنی ہیں کہ اس پر کسی قسم کی بھی پابندی نہیں ہے؟

امام صاحب کا مقصد یہ ہے کہ بلحاظ قضا کے اس پر کسی قسم کی پابندی نہیں ہے، گو دیانت کی رُو سے اس پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ اپنے پڑوسی کو تکلیف نہ دے اور ایسا طریق اختیار نہ کرے جو دوسرے کے لیے ایذا کا باعث بنتا ہو اور دینی اور اخلاقی پابندی قضا کی پابندی سے بھی زبردست ہے، لہٰذا اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ امام صاحبؒ پڑوسی کو تکلیف پہنچانے کی اجازت دے رہے ہیں بلکہ وہ تو اسے حرام قرار دیتے ہیں اور اس معاملہ کو لوگوں پر چھوڑتے ہیں کہ وہ خود ہی فیصلہ کر لیں۔

عدلیہ کی دخل اندازی سے یہ طریق زیادہ مفید ہے، کیوں کہ ایک کے مفاد کا دوسرے سے متعلق ہونا اور سوسائٹی کا دباؤ قانون کے دباؤ سے زیادہ مفید ہوتا ہے اور لوگوں کو جادۂ مستقیم پر قائم رکھتا ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ ایک شخص نے امام صاحب کے پاس شکایت کی کہ میرا پڑوسی اپنے مکان میں کنواں کھود رہا ہے اور مجھے اندیشہ ہے کہ کہیں میرے مکان کی دیوار نہ گر پڑے۔

امام صاحبؒ نے کہا کہ تم اس کنوئیں کے پاس ہی گڑھا کھود لو، چنانچہ اس نے کھود لیا۔ کنواں پھٹ گیا اور مالک اسے پُر کرنے پر مجبور ہو گیا۔ اس واقعہ سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ کس طرح امام صاحب نے مالک کو کنواں پُر کرنے پر مجبور کر دیا اور عدالت میں جانے کی ضرورت محسوس نہ کی۔ ایک ضرر کو دوسرے ضرر سے رفع کر دیا اور فریقین کو تکلیف سے بچا لیا۔

بہرحال امام صاحب کی رائے یہ ہے کہ کسی مالک کو اس کی ملک میں تصرّف سے منع نہ کیا جائے اور جب تک وہ اپنی ملک میں تصرف کر رہا ہو قانونِ قضا کو اس میں دخل دینا جائز نہیں ہے۔ اگر کسی کو ضرر لاحق ہوتا ہے تو لوگ باہمی فیصلے سے خود ہی اس کا علاج کر لیں گے۔

متاخرین فقہائے حنفیہ کا مسلک بدل گیا مگر متاخرین فقہائے حنفیہ کا یہ فتویٰ ہے کہ جس تصرف سے پڑوسی کو نقصان پہنچ رہا ہو، اس سے مالک کو روکا جا سکتا ہے جیسا کہ حدیث: "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ" سے معلوم ہوتا ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس دور میں لوگ دینی اور اخلاقی تقاضوں کے پابند نہیں رہے اس لیے قانونی دباؤ سے انھیں مجبور کیا جا سکتا ہے کہ پڑوسی کو تکلیف نہ پہنچائیں اور قضا کا تو کام ہی یہی ہے کہ ہر ممکن طریقہ سے احکامِ شریعت کو نافذ کرنے کی تدبیر اختیار کرے۔

کون سے ضرر قابلِ دست اندازیِ حکومت ہیں: قضا کو یہ نہیں چاہیے کہ معمولی ضرر کے

پیشِ نظرِ خلل انداز ہونا شروع کر دے، بلکہ جب ظاہر طور پر ضرر پہنچ رہا ہو تو اس وقت قانون کو جنبش کرنی چاہیے۔ چنانچہ کمال الدین ابن الہمام فتح القدیر میں ضررِ فاحش کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جس ضرر سے کسی کا مکان گر پڑنے کا اندیشہ ہو یا اس کی بنیادوں کو کمزور کرنے کا باعث بنتا ہو اور کلیۃً اس کی افادی حیثیت ختم ہوتی ہو ــــ مثلاً روشن دان کو بند کرنا ــــ تو یہ ضررِ بیّن، لہٰذا دھوپ کو روکنا یا ہوا کی کھڑکیوں کو بند کرنا ضررِ فاحش نہیں ہے، کیوں کہ ان کے بغیر بھی مکان سے فی الجملہ انتفاع حاصل ہو سکتا ہے۔"

یہی رائے امام مالکؒ کی ہے۔ چنانچہ علامہ قرافی "تہذیب الفروق" میں لکھتے ہیں:

"بلاشبہ جو شخص کسی قطعۂ ارضی کا مالک ہو، وہ اس میں عمارت بنا سکتا ہے اور اس عمارت کو اتنا بلند لے جا سکتا ہے کہ دوسرے کو نقصان نہ پہنچے، اسی طرح کنواں بھی کھود سکتا ہے بشرطیکہ دوسرے کو ضرر نہ پہنچے۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک بھی ملک سے انتفاع اسی حد تک جائز ہے کہ دوسرے کی تکلیف کا باعث نہ بنے۔ اگر اس سے دوسرے کو تکلیف پہنچتی ہو تو یہ انتفاع جائز نہیں ہے۔

وقف اور واقف

کیا ورثا پر کوئی پابندی عائد ہوتی ہے

امام صاحبؒ کے مسلک کی بنیاد

ان مسائل میں امام صاحب نے اپنے مسلک کی بنیاد اس اصل پر رکھی ہے یا ان کے فروع کے تتبع سے یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک ملکیت میں تصرف کے لیے مالک پر کسی قسم کی پابندی عائد نہیں ہو سکتی اور نہ قانون دخل انداز ہو کر اسے کسی قسم کے تصرف سے روک سکتا ہے، خواہ اس کے تصرف سے دوسرے کو نقصان ہی کیوں نہ پہنچا ہو۔

یہ دوسری بات ہے کہ دینی اور اخلاقی اصول کے لحاظ سے وہ پابند ہے کہ ہمسایہ کو تکلیف نہ پہنچائے، لیکن یہ ضابطۂ دینی ہے قانون سے اس کا تعلق نہیں ہے۔

جب قانون قضاً اس پر پابندی عائد نہیں کر سکتا تو وہ از خود بھی اس بارے میں اپنے اوپر کوئی پابندی نہیں لگا سکتا۔

اس بناء پر امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ کسی چیز کے وقف کرنے سے اس کا یا اس کے ورثہ کا حق ختم نہیں ہو جاتا ہے، کیوں کہ یہ ایک قسم کا اعارہ ہے اور اس کے احکام بھی اعارہ کے ہیں جیسا کہ صاحبؒ "الاسعاف" اس کی تصریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "وقف تمام آئمہ کے نزدیک جائز ہے، اختلاف صرف ہے تو اس کے لزوم اور عدم لزوم میں ہے۔ امام صاحب کے نزدیک اس کی حیثیت اعارہ کی ہے، لہٰذا وقف کا تعلق صرف منافع سے ہو گا، اصل چیز مالک ہی کے ملک میں رہے گی، لہٰذا اگر واقف اپنی زندگی میں اس سے رجوع کرلے تو یہ رجوع گو مکروہ ہے، مگر جائز تصور ہو گا۔

علامہ کاسانی کی رائے اور صاحب البدائع (علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

"جوازِ وقف میں تو آئمہ کے مابین کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے کہ جب تک واقف زندہ ہے وقف کی پیداوار کا صدقہ کرنا واجب ہے۔ مثلاً ایک شخص نے مکان یا زمین وقف کی ہے تو اس مکان یا زمین کی پیداوار اور آمدنی کا صدقہ کرنا اس پر لازم اور واجب ہے اور آمدنی کو صدقہ کرنے کی مثال نذر کی ہے، جس کا ایفا ضروری ہوتا ہے۔

تطبیق کی صورت صاحب "البدائع" اور مصنف "الاسعاف" کی آراء کے مابین بایں طور تطبیق ہو سکتی ہے کہ صاحب "البدائع" از روئے دیانت اس کے وجوب کے قائل ہیں جب کہ وقف محض نیکی کی خاطر ہو اور صاحب "اسعاف" اس کی قانونی پوزیشن واضح کرتے ہیں، مگر ان دونوں صورتوں میں امام صاحب کے نزدیک مالک پر کچھ پابندی عائد نہیں ہوتی علاوہ وہ ہر طرح سے اس پر تصرف کا حق رکھتا ہے، کیوں کہ اصل شئے اس کی ملک ہے، لہٰذا اسے شرعاً تصرف کی آزادی حاصل ہے۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ اپنے اسی قاعدے پر قائم ہیں کہ مالک اپنے اموال میں ہر لحاظ سے آزاد ہے اور اس پر کسی قسم کی پابندی عائد نہیں کی جاسکتی اور نہ وہ از خود پابندی لگا سکتا ہے۔

وقف کے بارے میں امام صاحب کے مسلک پر مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کیا گیا ہے جن میں سے بعض دلائل نقلیہ ہیں اور بعض کا تعلق قیاس اور رائے سے ہے۔

دلائلِ نقلیہ (۱) ——— طحاوی حضرت ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا کہ سورۃ نساء اور ورثا کے فرائض نازل ہونے کے بعد میں نے آنحضرتؐ سے سُنا کہ آپؐ نے "حبس یعنی وقف سے منع فرمایا۔"

نیز بیہقی نے حضرت ابنِ عباس سے روایت کی ہے کہ جب فرائض یعنی ورثا کے حصے نازل ہوئے تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا حَبْسَ عَنْ فَرَائِضِ اللهِ

یعنی اللہ کے مقرر کردہ حصوں سے کوئی چیز رکاوٹ نہیں بن سکتی۔

اگر مالک کو اصل چیز میں تصرف سے منع کیا جائے اور ورثاء کی طرف ملک کا انتقال نہ ہو سکے

تو اس سے اللہ کے فرائض سے جس لازم آتا ہے جو جائز نہیں ہے۔

(۲) ——— نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ کو جس وقف کا آنحضرتؐ نے حکم دیا تھا اس کے بارے میں انھوں نے کہا:

"اگر آنحضرتؐ کے لیے اس کے صدقہ کا خیال نہ ہوتا میں اسے واپس کرلیتا۔"

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وقف سے رجوع جائز ہے، بلکہ اصل چیز میں تصرف جائز ہے اور حضرت عمرؓ صرف اس بنا پر رجوع نہیں کررہے کہ آنحضرتؐ نے جس حالت پر چھوڑا ہے آنحضرتؐ کی وفاداری، محبت اور طاعت کا تقاضا یہ ہے کہ رجوع نہ کیا جائے۔

(۳) مالک کو تصرفات سے روکنا اصولِ فقیہہ کے بھی خلاف ہے کیوں کہ دو قاعدے فقہ میں تسلیم شدہ ہیں:

(۱)۔ ملکیت کا تقاضا یہ ہے کہ مالک کو بیع ہبہ اور رہن کرنے میں پوری آزادی حاصل ہو کہ وہ جس طرح چاہے اپنی مملوک چیز کو استعمال کرسکے لہٰذا ہر وہ تصرف جو حریت سے مانع بنے، وہ باطل ہے بشرطیکہ کسی نصِ شرعی سے ثابت نہ ہوتا ہو، کیوں کہ نص کی رو سے تو لازم اور ملزوم میں بھی فصل جائز ہے۔

(۲) جب کوئی چیز کسی کی ملک میں چلی جائے تو جب تک دوسرا شخص اس کا مالک نہ ہو جائے وہ اس کی ملک سے خارج نہیں ہوتی۔

واقف کو تصرف کا پورا حق ہے

اور وقف کو اگر تصرف سے مانع قرار دیا جائے تو ان دونوں قاعدوں میں سے ایک کی خلاف ورزی لازم آتی ہے اگر یہ کہیں کہ موقوفہ چیز بحالہٖ واقف کی ملک میں ہے، جیسا کہ امام مالکؒ اور فقہ امامیہ کا مسلک ہے تو قاعدہ اولیٰ کی مخالفت لازم آتی ہے، کیوں کہ یہ مملکیت بے معنی سی ہے جس پر کسی قسم کے تصرف کی اجازت نہ ہو اور اگر یہ کہیں کہ غیر مالک کے ملک میں چلی گئی ہے تو قاعدۂ ثانیہ کی مخالفت لازم آئے گی۔

اور بعض لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ وہ چیز اللہ تعالیٰ کے ملک میں چلی گئی ہے تو عجیب سی بات ہے کہ اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ تو ہر چیز کا مالک ہے، مگر عرف میں ملک کے معنی یہ ہیں کہ مالک کو بیع و رہن ہبہ وغیرہ تصرفات کا حق حاصل ہے اور یہ حق میراث میں ورثا کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

ان امور میں سے کسی امر کی نسبت بھی اللہ تعالیٰ کی طرف جائز نہیں ہے لہٰذا امام ابو یوسف اور امام محمد کا یہ کہنا کہ "اوقاف اللہ تعالیٰ کے ہیں" ——— مجاز پر محمول ہے اور عرف فقہ میں حقیقی معنی مراد نہیں ہیں۔

ہاں اگر اللہ کی ملکیت کے معنی بیت المال کی ملکیت کے لیے جائیں تو یہ صحیح ہے مگر کسی نے اس کی تصریح نہیں کی اور فی الواقع یہ قول بھی باطل ہے کہ اوقاف مصارف بیت المال کے ساتھ متقید نہیں ہیں، پھر یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ اوقاف بیت المال کی ملکیت ہیں یا اللہ کی ملکیت میں ہیں یعنی بیت المال کا حق ہے؟ اور پھر جب کسی مکان کے متولی کو فروخت کا حق حاصل نہیں ہے تو وہ ملکیت ہی کیا ہوئی؟

جمہور فقہا کے دلائل بہر حال یہ دلائل ہیں جو امام صاحب کا مسلک ثابت کرنے کے لیے لائے جاتے ہیں اور اس مسلک میں امام صاحب جمہور فقہاء سے قطعاً منفرد ہیں۔

جمہور فقہاء اپنے مسلک کے اثبات کے لیے مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:

(۱) ۔حضرت عمرؓ کا وہ اثر جسے ہم ابھی ابھی بیان کر چکے ہیں۔

(۲) ۔صحابہ کرام کا وقف کرنا حتیٰ کہ جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

آں حضرتؐ کے صحابہ میں سے کوئی صاحب مقدور ایسا نہیں تھا جس نے کوئی نہ کوئی چیز وقف نہ کی ہو۔ چنانچہ امام شافعیؒ کتاب الام میں لکھتے ہیں:

متعدد مہاجر اور انصار صحابہ کرام سے ثابت ہوتا ہے کہ انھوں نے صدقات چھوڑے۔ یہ بات ایک کثیر التعداد جماعت دوسری جماعت سے روایت کرتی چلی آتی ہے، عام طور پر مکہ اور مدینہ میں ہمیں یہ چیز نظر بھی آتی ہے کہ سلف ہمیشہ سے صدقہ کرتے چلے آتے ہیں اور تا زندگی ان کے متولی بھی رہے ہیں لہٰذا حدیث کو اس بارے میں نقل کرنا تکلف ہی ہے۔"

جمہور فقہاء کے مسلک کی تائید فقہی قواعد سے بھی ہوتی ہے، چنانچہ فقہی قاعدہ یہ ہے:

"کسی چیز کا اس حالت میں ہونا کہ کوئی اس کا مالک نہ ہو شریعت اسے برقرار رکھتی ہے مثلاً عتق میں مملوک کو اپنے ملک سے نکالا تو جاتا ہے مگر دوسرے کی ملک میں نہیں دیا جاتا۔"

وقف اور عتق میں فرق مگر حقیقت یہ ہے کہ وقف کو عتق پر قیاس کرنا غیر مستقیم ہے کیوں کہ وقف میں تو صاحبین کی منطق یہ ہے کہ کسی چیز کا اس حیثیت سے نکلنا ہوتا ہے کہ کوئی بھی اس کا مالک بن سکتا ہے اور وہ طبعاً مملوک ہی رہتی ہے اس پر بیع شراء، ہبہ وغیرہ کے احکام جاری ہو سکتے ہیں، لیکن عتق تو کسی انسان کے گلے سے غلامی کے پھندے کو اتار دینے کا نام ہے اور کوئی اس کا مالک نہیں بن سکتا، بلکہ عارضی طور پر غلامی کا پٹہ کسی کے گلے میں پڑ جاتا ہے اور عتق سے اسے اتار دیا جاتا ہے اور وہ جس طرح فطرتاً پہلے آزاد تھا اسی آزادی کی طرف رجوع کر لیتا ہے۔

لہٰذا وقف میں ایک چیز کو اس کے اصل سے نکال دینے کا مفہوم پایا جاتا ہے اور عتق میں اسے اصل کی طرف رد کرانا ہے لہٰذا ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

بعض آثار جن سے امام صاحبؒ کی تائید ہوتی ہے

بہرحال وقف کے بارے میں امام صاحبؒ کا یہ نظریہ اور موقف ہے وہ اسے ایسی چیز خیال نہیں کرتے کہ مالک کو تصرفات سے روک سکے اور اسے فقہی اصول کے لحاظ سے غیر مستقیم خیال کرتے ہیں اور کچھ آثار بھی ایسے ہیں جن سے امام صاحب کے نظریہ کی تائید ہوتی ہے گو فقہاء نے ان آثار پر جرح کی ہے۔ مگر امام صاحبؒ کی نظر میں وہ آثار راجح ہیں کیوں کہ ان کے رواۃ ثقہ ہیں اور وہ اپنے فعل و فکر سے ان میں مطابقت پیدا کر لیتے ہیں، کیوں کہ وہ آثار ان کے میلانِ طبعی سے مطابقت رکھتے ہیں، یعنی مالک کو اپنے مال پر مطلقاً آزاد تسلیم کرنا کہ وہ اس پر ہر قسم کے تصرفات کا حق رکھتا ہو اور جو قیود و تصریح کے ساتھ ثابت ہیں جن میں کسی قسم کی تاویل و تفسیر کی گنجائش نہیں ہے ان کے علاوہ وہ کسی پابندی کو اس پر جائز نہیں سمجھتے۔

خلاصۂ کلام

یہ چند فقہی مسائل ہیں جن میں موضوع کے اختلاف کے باوجود ایک فکری ربط پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے شخصی آزادی کی حفاظت کی جائے اور ایک آزاد اور بالغ شخص کے تصرفات کو نافذ قرار دیا جائے اور جب تک وہ اپنے ملک پر تصرف کرے کسی قسم کی قانونی مداخلت جائز نہیں ہے۔

چنانچہ وہ عورت کو نکاح کے معاملہ میں پوری آزادی بخشتے ہیں۔

مگر جب اس کے کنبہ پر عار لازم آتی ہو تو اولیا مداخلت کر سکتے ہیں، مگر صرف اسی صورت میں کہ عورت غیر کفو سے نکاح کرے جو برادری کے لیے باعث عار ہو۔ اسی لیے سفیہ پر حجر جائز نہیں سمجھتے کیوں کہ یہ اس کی شخصی آزادی کے منافی ہے، اسے اس کے اچھے بُرے تصرفات کے نتائج سے دوچار ہونے دیا جائے اور اس پر کسی طرح کی پابندی عائد نہ کی جائے۔

اسی اصل کے تحت مدین (مقروض) پر تصرف کو جائز نہیں سمجھتے، ہاں اسے قرض ادا کرنے پر مجبور کرنے کے قائل ہیں اور قرض خواہوں یا قاضی کو یہ حق نہیں دیتے کہ اس کے مال میں کسی طرح سے تصرف کریں۔

اسی طرح مالک کو اس کے مال میں تصرف روکنا جائز نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر وہ خود بھی کسی طرح کی پابندی عائد کرے تو یہ روا نہیں، کیوں کہ حقِ ملکیت یعنی حقِ تصرف اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک مالک کو متصرف مانا جائے یعنی حقِ تصرف اور حقِ ملکیت لازم ملزوم چیزیں ہیں اور لازم ملزوم سے منفک نہیں ہو سکتا۔

حِیَلِ شرعیہ

ابنِ قیمؒ کے بیان کردہ فقہی حیلوں کی قسمیں!

امام صاحبؒ پر ایک الزام علماء کی ایک بڑی جماعت سے منقول ہے کہ امام ابو حنیفہ سے ایک جماعت نے فقہی حیلے روایت کیے ہیں، جب کسی کو وہ تنگی اور پریشانی میں دیکھتے تو اسی فقہی حیلہ گری سے کام لیتے اور پیچیدہ معاملات میں انہی کے مطابق فتویٰ دیا کرتے، وہ شرعی اصولوں سے نہ ہٹتے ہوئے فقہی حکم لگا کر دشواریاں دُور کر دیا کرتے۔ مناقب میں ہماری نظر سے اس طرح کی بہت سی مثالیں ایمان اور دوسرے مسائل سے متعلق گزری ہیں۔

کیا امام صاحبؒ نے کتاب الحیل لکھی؟ بعض لوگوں کا دعویٰ ہے کہ امام صاحب نے شرعی حیلوں پر مشتمل ایک کتاب لکھی تھی، جس میں فتویٰ دے کر لوگوں کو احکامِ شرعیہ اور قیودِ فقہیہ سے نجات دلائی ہے، عبداللہ بن مبارک کا ایک قول اس سلسلہ میں منقول ہے:

> "اگر کسی کے پاس ابو حنیفہؒ کی کتاب الحیل ہے، اور وہ اسے استعمال کرتا اور اس کے مطابق فتویٰ دیتا ہے تو اس کا حج باطل اور اس کی بیوی پر طلاق پڑ گئی"!

اسی طرح ابنِ مبارک ہی سے ایک اور روایت منقول ہے:

> "جس نے ابو حنیفہؒ کی "کتاب الحیل" کا مطالعہ کیا، اس نے گویا خدا کے حلال کو حرام، اور حرام کو حلال کر دیا"

مگر امام صاحبؒ کی جس کتاب (کتاب الحیل) کا ذکر کیا جا رہا ہے اس کا کہیں وجود نہیں کہ اس کا مطالعہ کر کے کوئی رائے قائم کی جا سکتی، اور اندازہ کیا جا سکتا کہ ان کی فقہی تاویلات کی اصل حقیقت کیا ہے؟ آیا بعض مذہبی قیود کی تنگیوں کے بارے میں محض توسع اور دائرۂ شرعیہ میں رہتے ہوئے تخریج

احکام سے کام لیا ہے، کیوں کہ دین نام ہے آسانی کا، نہ کہ دشواری کا۔ یا یہ دین کے خلاف بغاوت ہے اور شرعی احکام سے فرار اختیار کرنے کے لیے دروازہ کھول دیا ہے؟

بہرحال ہمیں یہ کتاب نہیں ملی۔ اس لیے تاویلات کا وہ منبع مفقود ہو چکا ہے، جس پر امام صاحب (تخریج مسائل کے سلسلے میں) اعتماد کیا کرتے تھے۔ اس کتاب کا عدم وجود ہی ایک ثبوت ہے اور جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں ایسی کوئی کتاب امام صاحب نے تصنیف ہی نہیں فرمائی۔ ان کے شاگرد اکثر و بیشتر (ان کے اقوال) قلمبند کر لیا کرتے تھے۔ بہرکیف اس کتاب کا فقدان ہمیں اس یقین پر مجبور کرتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس نام کی کوئی کتاب نہیں لکھی۔ اس کتاب کا فقدان ہمارے اس خیال کو مزید تقویت بھی دیتا ہے اور امام صاحب کو اس تہمتِ تصنیف سے بری کرتا ہے، جو حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے منسوب قول میں ظاہر کی گئی ہے۔

عبداللہ بن مبارک امام صاحب کے شاگرد تھے، آپ کی از حد تکریم فرماتے تھے، بلکہ انھوں نے امام صاحب کے خیالات کو ہر جگہ اجاگر کیا ہے، ان کی اہمیت واضح کی ہے اور شام کے امام اوزاعیؒ کی طرح ان کے فقہی مرتبہ پر روشنی ڈالی ہے، عبداللہ بن مبارکؒ نے ان دونوں حضرات کی ملاقات اور مناظرے کے لیے مکہ مکرمہ کے محلہ دار الخیاطین میں انتظام کیا تھا، جیسے کہ ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں۔ اس لیے یہ تو بالکل ناممکن ہے کہ ان کے دل میں امام صاحب کے متعلق ایسے خیالات ہوں، بلکہ ان کا تو قول ہے کہ

"امام ابوحنیفہؒ علوم کے مغز ہیں۔"

پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہی یہ بھی کہیں کہ:

"کہ جس نے امام ابوحنیفہؒ کی کتاب الحیل" کا مطالعہ کیا، اس نے گویا اللہ کے حلال کو حرام اور حرام کو حلال سمجھا۔"

ان کے دل میں امام صاحب کی اس درجہ عقیدت تھی، تو اس قسم کے اقوال ان کی طرف ہرگز منسوب نہیں کیے جا سکتے۔ اس بحث کے بعد یہ الزام بالکل بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے کہ ابوحنیفہؒ نے "کتاب الحیل" کے نام کی کوئی کتاب لکھی۔ کیوں کہ یہ روایت ہی تو اس الزام کی بنیاد تھی اور اس روایت کی غلطی خود عبداللہ بن مبارک کے بیانات سے کھل جاتی ہے۔

"کتاب الحیل" کیا امام محمدؒ کی تصنیف تھی؟ یہ بات تو ثابت ہو چکی کہ امام صاحب نے کتاب الحیل نام کی کوئی کتاب نہیں لکھی، ہاں آپ کے

شاگردِ رشید امام محمدؒ کی ایک کتاب کا اس موضوع پر ضرور ذکر کیا جاتا ہے، ظنِ غالب یہ ہے کہ انھوں نے امام صاحب سے جو مسائل سُنے لکھ دیے تاکہ عوام کو سہولت ہو، اور انھیں دینی معاملات میں دقت کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

لیکن اس کتاب کی امام محمدؒ سے نسبت شروع ہی سے مشکوک ہے، ابوسلیمان جوزجانی نے تو اس سے انکار ہی کر دیا ہے کہ یہ امام محمدؒ کی تصنیف ہے، وہ تو یہاں تک کہتے ہیں:

"جو شخص یہ کہے کہ امام محمدؒ نے "کتاب الحیل" نام کی کوئی کتاب لکھی ہے، ہرگز اس کی تصدیق نہ کرنا اور جو کتاب عام طور پر لوگوں کو دستیاب ہے یہ تو بغداد کے وراقوں کا کارنامہ ہے، اور برخود غلط لوگ اسے ہمارے ائمہ کی طرف منسوب کر کے ہمیں عار دلانا چاہتے ہیں، پھر یہ کیوں کر ممکن ہو سکتا ہے کہ امام محمدؒ ایسی کتاب لکھیں جو جہلا کو راہِ خانی کا موقع بہم پہنچائے؟"[۱]

ابوسلیمانؒ امام محمدؒ کے شاگرد ہیں، جب یہ اس بات کے منکر ہیں کہ امام محمد نے ایسی کوئی کتاب لکھی تھی تو بلاشبہ ان کا یہ انکار ایک حیثیت رکھتا ہے، اس پر اعتبار کرنا ہی پڑے گا۔

لیکن امام محمدؒ کے ایک دوسرے شاگرد امام ابوحفصؒ جو ان کتابوں کے راوی بھی ہیں اور مرتبۂ بلند پر فائز ہیں، نہ صرف اس کتاب کے راوی ہیں بلکہ اسے اپنے استاد کی طرف منسوب بھی کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ یہ ان کی تصنیف و تالیف ہے، امام سرخسیؒ ابوحفصؒ کے قول کو ترجیح دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہی قول سب سے زیادہ درست ہے۔[۲]

اور ہمیں یہ حق نہیں کہ امام سرخسیؒ نے جس نسبت کو درست قرار دے کر اس کو ترجیح دی ہے اس باب میں ان کی مخالفت کریں، لیکن در پردہ کوئی ایسی بات ضرور ہے کہ امام محمدؒ کا ایک شاگرد اسے ان کی تصنیف ماننے سے صاف انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ بغداد کے وراقوں (کتاب فروشوں) کا کارنامہ ہے اور امام محمد کے دوسرے شاگرد استاد کی طرف اس کتاب کی نسبت کو صحیح تر قرار دیتا ہے، اس سلسلہ میں ضروری ہے کہ حق کی جستجو کی جائے اور معلوم کیا جائے اصل بات کیا ہے؟

ابوسلیمان نے اس بات کو حقیقت سے بعید قرار دیا ہے کہ امام محمدؒ کی اس نام سے کوئی تصنیف بھی ہو سکتی ہے، اگر وہ صرف اسی پر اکتفا کرتے تو ہمیں یہ کہنے کا موقع مل سکتا تھا کہ ابوسلیمان تو صرف

---

[۱] "المبسوط" للسرخسی ج ۲ ص ۲۰۹

[۲] کتاب مذکور

اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ امام محمدؒ نے کسی کتاب کا یہ نام نہیں رکھا اور ہم کہہ سکتے تھے کہ ان کی طرف مجموعۂ مسائل کی نسبت درست ہے، گو نام بعد میں تجویز کیا گیا ہو، اور ابو حفصؒ نے جب اس مجموعۂ مسائل کے لیے یہی نام موزون اور درست پایا تو یہی نام رکھ دیا، لیکن بات یہیں ختم نہیں ہو جاتی۔ ابو سلیمان کا خیال ہے کہ یہ مجموعہ محض بغداد کے وراقوں کا جمع کردہ ہے، اس لیے ہم مجبور ہیں کہ اس بات کو اہمیت دیں کہ اس کتاب کو ابو سلیمان کے قول کے مطابق بغداد کے وراقوں نے مرتب کیا، پھر بعد کے لوگوں نے اسے امام محمدؒ کی طرف منسوب کر دیا، اور جب اسی تالیف کو ان کے ایک شاگرد ابو حفصؒ کے سامنے توثیق کے لیے پیش کیا تو انھوں نے توثیق کر دی، اور اس بات سے اتفاق کیا کہ یہ روایات واقعی امام محمد سے منقول ہیں، تو یہ مجموعہ گویا امام محمد کے مرویات کا مجموعہ ہوا۔ ابو حفص اپنے استاد کے ثقہ اور امین راوی بھی ہیں، پھر تلامیذ امام محمد کے ان اقوال کی تخریج و توثیق کے بعد بات بڑی حد تک دل کو لگتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔

امام صاحبؒ کی "کتاب الحیل" کا سراغ

"کتاب الحیل" کی امام محمدؒ سے نسبت کا ذکر، اور ہماری ترجیحی رائے آپ کی نظر سے گزر چکی ہے۔ یہ کتاب ویسے تو نایاب اور ناپید ہے، لیکن حاکمؒ نے اپنی کتاب "الکافی" میں اس کی تلخیص کی ہے اور امام سرخسیؒ نے مبسوط میں اس کی تشریح کی ہے۔ کتاب کی نسبت میں اگرچہ اختلاف ہو، لیکن اس کے مندرج معلومات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں کس قسم کے حیلے رائج تھے؛ اس سے تخریج مسائل کے اس اسلوب کی وضاحت بھی ہوتی ہے جس پر امام صاحب کار بند تھے، نیز یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ ان کے تلامذہ نے یہ چیزیں استاد سے حاصل کی تھیں۔

ایک اور "کتاب الحیل"

اسی طرح خصافؒ کی "کتاب الحیل" کا ذکر ملتا ہے۔ یہ کتاب امام محمدؒ کی کتاب سے زیادہ بڑی ہے اور کافی مواد پر مشتمل ہے یہ کتاب فقہی حیلوں کے اقسام کی خوب وضاحت کرتی ہے۔

یہ دونوں کتابیں جن مباحث پر مشتمل ہیں، ان سے امام صاحب کے اسلوب، تاویلات اور مناہج حیل پر روشنی پڑتی ہے کہ آیا ان شرعی حیلوں کا مقصد حرام کو حلال کرنا تھا یا بندے کی تکالیف شرعی کے لیے سہولت پیدا کرنا تھی؛ نیز یہ کہ آیا یہ احکام شریعت کی وسعت اور حقوق دین سے متعلق احتیاط پر مبنی تھے، یا یہ حیلے شارع علیہ السلام کے مقاصد اور ظاہری اعمال میں تعطل پیدا کرنے کا سبب تھے؛ زیادہ دقیق اور گہری نظر سے دیکھا جائے تو ان دونوں کتابوں کے مطالعہ سے

معلوم ہو جاتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک حیلہ سے مراد کیا تھا اور اس کا دائرہ کہاں تک تھا؟

ابنِ قیم اور مسئلۂ حیل

قبل اس کے کہ ہم ان دونوں کتابوں کے مندرجات پر روشنی ڈالیں یا امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب حیل پر ایک عمومی تبصرہ کریں۔ چاہتے ہیں کہ سب سے پہلے "حیلہ" کا مطلب بیان کریں، جو متقدمین اور متاخرین فقہا کے ہاں معروف تھا۔

ابنِ قیمؒ کے نزدیک فقہاء کے ہاں حیلہ تین قسموں پر مشتمل ہے:

وہ حیلہ جو حرام ہے

(۱) ــــــــ ایسے مخفی طریقے جن کی مدد سے انسان ان چیزوں کو جائز بنا کر حاصل کرلے جو شرعی طور پر بجائے خود حرام ہیں، لیکن بظاہر شرعی حدود کے اندر ہیں۔ یعنی وہ ذرائع جن سے حرام کا ارتکاب ہو سکے، مثلاً

۱۔ لوگوں کا مال غلط طریقہ سے حاصل کرنا۔

۲۔ ایسے حیلے جن کی مدد سے وہ کام جو غیر شرعی ہیں، شرعی بنا کر انجام دے لیے جائیں مثلاً نکاح محلل۔

۳۔ بیع عینہ۔

۴۔ کسی عورت کا اس بہانہ سے نکاح فسخ کرانے کی کوشش کہ ولی نے اس نے اذنِ نکاح نہیں دیا تھا، حالانکہ عقد کے وقت بالغہ اور عاقلہ تھی۔

۵۔ کوئی دوکاندار یہ کہکر بیع فسخ کر دے کہ بیع کے وقت وہ اس چیز کا مالک نہ تھا اور اصل مالک اسے فروخت کرنے پر رضامند نہیں۔

حیلہ کی اس قسم کے بارے میں ابنِ قیمؒ فرماتے ہیں:

"ایک مسلمان کو اس میں ذرا بھی شک نہیں ہو سکتا کہ اس قسم کے حیلے گناہِ کبیرہ بلکہ بدترین جرم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور یہ طریقہ شرع کے ساتھ ایک قسم کا تمسخر اور استہزا ہے، یہ طریقہ فی نفسہٖ بھی حرام ہے، کیوں کہ جھوٹ اور کذب بیانی پر مشتمل ہے، اور مقصدی طور پر بھی حرام ہے کہ اس سے حق کا ابطال اور باطل کا اثبات ہوتا ہے۔"

ہر وہ حیلہ حرام ہے، جو ابطالِ حق کا وسیلہ ہو ــــــــ اگرچہ بذاتہٖ وسیلہ جو اختیار کیا گیا ہے حلال ہی کیوں نہ ہو، بات دراصل یہ ہے کہ حیلہ بجائے خود حرام ہے، کیوں کہ یہ دروغ اور کذب کا دوسرا نام ہے، البتہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اثباتِ حق اور ردِ باطل کا ایک یہی ذریعہ نظر آتا ہے،

جیسے کسی آدمی پر کسی کا حق ہے اور گواہی کے بغیر وہ ثابت نہیں کیا جا سکتا، لیکن اتفاق سے کوئی گواہ موجود نہیں، تو مجبوراً جھوٹ کا ارتکاب کرنا پڑا۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ حیلہ جائز سمجھا جائے گا؟ جب کہ مقصد تو "مباح" ہے، لیکن وسیلہ حرام؟ کیا ایک جائز کام کے لیے اجازت ہے کہ اپنے حق کو ثابت کرنے کی خاطر باطل کی طرف رجوع کرے؟ امام ابن قیمؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے:

"اس طرح مقصد میں تو نہیں لیکن وسیلہ میں ضرور گناہ ہو گا جیسے کہ حدیث میں آتا ہے: "امانت دار کو امانت دو اور جو تم سے خیانت کرے اس سے خیانت مت کرو۔"

حیلہ جائز لیکن وسیلہ ناجائز (۲)۔۔۔۔۔۔ دوسری قسم یہ ہے کہ حیلہ جائز ہو، مقصد بھی جائز ہو، اور حصولِ مقصد کے لیے جن ظاہری ذرائع کو استعمال کیا جا رہا ہو، وہ تمام تر جائز شرعی اسباب پر مشتمل ہوں، جنھیں شارع علیہ السلام نے مرتب کیا ہے اور مقتضیاتِ شریعت کی سبیل قرار دیا ہے۔ پس مقررہ حدود میں شرعی اسباب کا لحاظ رکھتے ہوئے کسبِ حلال کا وسیلہ اختیار کرنا حد درجہ قابلِ ستائش اور بہترین تدبیر کہلائے گی، جس کا مرتکب مدح کے قابل تو ضرور ہو گا، لیکن اس کی مذمت کسی حالت میں بھی نہیں کی جا سکتی اور جس نے ان اصولوں کے مطابق فتویٰ دیا تو اس نے خالص جائز اور حلال بات کا فتویٰ دیا اور میرے خیال میں تو بہ اصطلاحِ فقہا ایسے امور کو حیلہ قرار بھی نہیں دیا جا سکتا۔

حیلہ کا بے موقع وسیلہ (۳)۔۔۔۔۔۔ یہ کہ ظلم کو مٹانے اور حق کو ثابت کرنے کے لیے ایسا حیلہ اختیار کیا جائے جو دراصل کسی اور مقصد کے لیے ذریعہ قرار دیا گیا تھا، لیکن اب اس سے ایک دوسرا جائز کام لیا گیا یا ذریعہ تو اسی مقصد کے لیے تھا، لیکن اس کی حیثیتِ ذریعہ انتہائی مخفی تھی جو آسانی سے سمجھی نہ جا سکتی تھی، اس میں اور پہلے حیلے میں فرق یہ ہے کہ پہلا حیلہ حصولِ مقصد کے لیے واضح طور پر متعین حیلہ تھا، لیکن اس صورت میں یہ حیلہ اس مقصد کا ذریعہ نہ تھا، اگرچہ اسے غیر محل (لیکن مباح) شکل میں استعمال کر لیا گیا اور اگر ذریعہ تھا بھی تو از حد مخفی تھا۔

اس کی مثال یوں ہے کہ ایک آدمی دو سال کے لیے مکان کرایہ پر دیتا ہے اور اُسے

خطرہ ہے کہ کرایہ دار مقررہ مدت کے اندر ہی کوئی شرارت کر گزرے گا تو وہ از خود غیر مشروع طریقہ سے معاہدہ توڑ دینے کی کوشش کرتا ہے اور ظاہر کرتا ہے کہ اُسے مکان کرایہ پر دینے کا کوئی اختیار نہ تھا یا یہ جگہ اُس نے ایک اور آدمی کو پہلے سے کرایہ پر دے رکھی تھی تو احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ کرایہ دار مالک مکان کو اس بات کا ضامن بنائے کہ یہ جگہ (پہلے سے کرایہ وغیرہ) پر اٹھی ہوئی نہ تھی؛ اگر حق ثابت ہو جائے یا اجارہ میں دھوکا ثابت ہو جائے تو جتنا کچھ وہ وصول کر چکا ہے اُسے واپس کرنا پڑے گا۔[1]

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳۹۴

احناف اور حیل شرعیہ

تاریخِ فقہ اسلامی کا ایک اہم باب

کس طرح کے حیلے رائج تھے

احناف کے متقدمین علمائے کرام کے ہاں کس قسم کے حیلوں کا رواج تھا؟

اس سلسلہ میں ہمیں امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب حیلوں کا مطالعہ کرنا ہو گا جو ایک مسلک کی صورت میں ائمۂ احناف کے ہاں معتبر ہیں یا ان سے استفادہ کیا گیا ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ آیا یہ مسلک شارع علیہ السلام کے حلال و حرام کی عمارت کو منہدم کرنے اور دینِ اسلام کے واجبات و مباحات کو جو شریعت کے اصل ظاہری مقاصد ہیں، معدوم کرنے کا سبب ہے؟ یا اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ یہ مقاصد آسان اور سہل تر ہو جائیں اور مسائل کی وضاحت اس طرح ہو کہ فقہی شرائط اور قانونی موشگافیوں کی دقیق واقفیت کے بغیر بھی انسان آسانی سے دینی فرائض سے آگاہی حاصل کر سکے؟ یا بعض اوقات ادائیگی حقوق میں مشکلات سامنے آئیں تو ان حیلوں کی مدد سے وہ رکاوٹیں دور ہو جائیں جو ظلم اور حقوقِ دین کے ضیاع کو روکنے میں آڑے آسکتی ہیں اور اس طریقہ سے اسلامی ہدایات سے تجاوز اور تعدی کیے بغیر احکام کا نفاذ اور شرائط مسائل کی تطبیق آسان تر ہو سکے؟

امام محمدؒ کی "کتاب الحیل" اور خصافؒ کی "کتاب الحیل والمخارج" کا گہرا مطالعہ کرنے کے بعد انسان اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے حیلے پہلی قسم سے نہیں بلکہ دوسری قسم سے تعلق رکھتے ہیں۔ رہی تیسری قسم جس کا امام ابن قیمؒ نے آخر میں تذکرہ کیا ہے تو ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ ایسے مباح ذرائع سے بھی دفع ظلم اور وصولِ حق کر لیا جائے جو اگرچہ شارع علیہ السلام سے منقول نہیں، لیکن مباح ضرور ہیں اور محض ایک ذریعہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔

فقہی حیلہ کی ایک مثال: ان حیل ماثورہ و منقولہ پر بحث و گفتگو کرنے سے پہلے ہم ایک تمہیدی

قسم کا تبصرہ پیش کرنا چاہتے ہیں، جو ہمارے فیصلہ کی صحت پر دال ہے۔

ان دونوں کتابوں میں ہم نے عبادات کے سلسلے میں کوئی حیلہ نہیں دیکھا۔ ہاں صرف زکوٰۃ کے متعلق حیلہ ملتا ہے۔ پس ان ائمۂ اعلام کا عبادات کو تاویلات ماثورہ سے بالکل علٰحدہ رکھنا اس حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ ان حضرات کا یہ ہرگز ارادہ نہ تھا کہ ان سے کام لے کر احکام شرع اور ظاہری اتباعِ دین میں روکاوٹ ڈالی جائے، کیوں کہ عبادات تو نیت پر ہی موقوف ہوتے ہیں۔ یہ بندے اور پروردگار کے درمیان ایک قسم کا تعلق ہے، وہی اس پر محاسبہ کرتا ہے اور وہی جاننے والا ہر بات سے واقف ہے۔ آسمانوں اور زمینوں میں ذرہ بھر کوئی چیز بھی اس سے اوجھل نہیں رہ سکتی۔ اس کے معلومات سب پر حاوی ہیں۔ حق تو یہ ہے کہ عبادات کا معاملہ صرف بندے اور پروردگار ہی کے مابین ہوتا ہے اور وہی انسانوں کو ان کے اعمال پر نیت کے لحاظ سے جزا دیتا ہے، جس نے اللہ اور اس کے رسول کی خاطر ہجرت کی ہوگی۔ اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول ہی کے لیے سمجھی جائے گی اور جس کی کسی عورت سے نکاح کرنے یا دنیا حاصل کرنے کی غرض سے ہوگی تو اس کی ہجرت کا وہی مرتبہ ہوگا۔

اور زکوٰۃ کے سلسلے میں جو حیلہ مذکور ہے وہ بھی حق کی تلاش اور اعلیٰ مقاصد کے حصول کی ایک کوشش ہے، جیسے ایک شخص دوسرے کا مقروض ہے اور قرض خواہ جانتا ہے کہ مقروض سے زیادہ زکوٰۃ کا کوئی مستحق نہیں، اور چاہتا ہے کہ قرض کی رقم زکوٰۃ میں شمار کر کے قرض معاف کر دے، لیکن وہ بعض شرائطِ فقہیہ کو حصولِ غرض کی راہ میں مانع دیکھتا ہے، حالانکہ یہ غرض وہ ہے جو مقاصدِ شرع سے ہم آہنگ ہے اور کسی طرح اس کے منافی نہیں، اور:

شرطِ مانع یہ ہے کہ کسی مستحق حاجت مند کو رقم زکوٰۃ دیتے وقت نیت بھی ضرور کر لے اور یہاں صورت یہ ہے کہ قرض دیتے وقت زکوٰۃ کی نیت نہ تھی۔ لہٰذا یہ رقم زکوٰۃ کی رقم نہ ہوئی۔ امام خصافؒ نے اس مسئلہ میں ایک حیلہ کا ذکر کیا ہے، کہتے ہیں:

"کیا تم نے کوئی ایسا آدمی دیکھا ہے کہ ایک فقیر اس کا مقروض ہو؟ وہ چاہتا ہے کہ اپنے مقروض پر وہ رقم صدقہ کر دے اور اسی رقم کو زکوٰۃ تصور کر لے؟

فرمایا: کہ اس طرح زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

میں نے دریافت کیا کہ اس کا حل کیا ہو سکتا ہے؟

فرمایا: اس کا حل یہ ہے کہ وہ اس فقیر کو اتنی رقم دے دے، جتنا اس پر قرض ہے

اور ادائیگی رقم کے وقت یہ سمجھے کہ یہ زکوٰۃ کی رقم ہے تو جب مقروض اس رقم پر قبضہ کرلے۔ پھر اگر اس رقم سے وہ اپنا قرض چکا دے تو اس میں کوئی ہرج نہیں اور قرض خواہ نے جو مقروض کو رقم دی تھی، اسے زکوٰۃ سمجھ لینا جائز ہے۔"

میں نے پوچھا کہ اگر قرض خواہ کا کوئی اور بھی شریک ہو، اور اُسے خطرہ ہو کہ مقروض کو جو رقم دی جائے گی، اُس میں دوسرا شریک بھی حصہ دار بن جائے گا؟

فرمایا کہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ قرض خواہ مقروض کو اپنے قرضہ کے برابر رقم ہبہ کر دے اور وہ اُسے زکوٰۃ تصور کرلے، پھر مقروض وہی رقم قرض ادا کرتے ہوئے اُسے واپس کر دے، اس طرح وہ اسے قرض سے سبک دوش سمجھ لے تو قرض بھی ادا ہو گیا اور اس کا ساجھی بھی شریک نہ ہو سکا۔"

لہ الحیل والمخارج للخصاف ص ۱۰۳، طبع جرمنی۔

قسم اخیر کا مطلب یہ ہے کہ وہ حالتِ شرکت میں بایں طور ہو کہ ایک نادار شخص دو آدمیوں کا مقروض ہو، جو اس قرض دینے میں شریک ہوں۔ پس اگر ایک قرض دینے والا قرض کی رقم بطور زکوٰۃ اسے دیتا ہے اور مقروض کی اس رقم سے دوسرا قرض خواہ بھی اپنا حصہ طلب کرتا ہے تو حیلہ یہ ہے کہ مقروض کو یہ رقم ہبہ کر دی جائے اس کے بعد دائن (قرض دینے والا) ہر ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔

زکوٰۃ کے سلسلے میں خصاف نے دو اور حیلے بھی ذکر کیے ہیں جو یہ ہیں:

(۱) ــــــ کوئی شخص مفلس میت کے کفن پر زکوٰۃ کی رقم خرچ کرنا چاہتا ہے، نہ کہ اس کے ورثا اس کی استطاعت رکھتے ہیں، لہٰذا زکوٰۃ کی رقم عدم توافر شرط (تسلیم) کے باعث خرچ نہیں کی جا سکتی۔ اب حیلہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کی رقم میت کے ورثا کو دے دی جائے اور وہ اس رقم کو کفن دفن میں خرچ کر دیں۔

(۲) عدم شرط تسلیم کے باعث اگر تعمیر مسجد پر کوئی رقم خرچ کی جائے تو اس سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہو گی، لیکن یہی رقم زکوٰۃ اگر اس نواح کے ناداروں کو دے دی جائے اور وہ اس رقم سے مسجد بنا لیں تو یہ ٹھیک ہے۔

خصاف کہتے ہیں: "اگر فقرائے ناحیہ کو رقم زکوٰۃ دے دی جائے اور وہ اس رقم سے مسجد تعمیر کر لیں تو کوئی مضائقہ نہیں، لیکن رقم یہ کہہ کر نہ دی جائے کہ اس سے مسجد بنا لو، بلکہ کہا جائے یہ صدقہ ہے، تو یہ بات درست ہو گی۔"

یہ سرسری تبصرہ تھا تاکہ ثابت ہو جائے کہ ائمۂ احناف کے ہاں حیلوں کا مطلب یہ نہیں تھا کہ اعمال کو ساقط کیا جائے اور نہ ان کا مقصد یہ تھا کہ ظاہری طور پر تو اعمال مطابق شرع ہوں، لیکن باطنی طور پر اور نیت کے لحاظ سے یہ حیلے مقاصدِ دین کے خلاف احکامِ دین کی حکمتوں اور اعلیٰ اقدار کو باطل کرنے والے ہوں۔

فقہی حیلوں کی چار قسمیں: امام محمدؒ اور خصافؒ کی کتب حیل کا گہرا مطالعہ کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ حیلے چار قسموں پر مشتمل ہیں:

(۱) ——— یہ حیلے حلفوں سے متعلق اور زیادہ طلاق کی قسموں سے متعلق ہیں۔

(۲) ——— مفتی کی ان توجیہات سے متعلق جو عقود کے سلسلے میں مسائل سے تعلق رکھتی ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ آدمی ہر قسم کے ضمانات سے محتاط رہے تاکہ مستقبل میں اُس کے حقوق ضائع نہ ہوں یا عقود کی وجہ سے اُسے نقصان نہ پہنچے۔

(۳) ——— وہ قاعدوں کے درمیان اتفاق رائے جب کہ اس میں کوئی گناہ نہ ہو۔ نیز صحتِ عقود کے لیے فقہاء اور عقد کرنے والوں کی مقررہ وغیر مقررہ شرائط میں تطابق اور توثیق۔

(۴) ——— حقوق ثابتہ تک رسائی کے طریقوں کا بیان، لیکن ان حقوق کے ادا کرنے میں بعض شرعی قواعد مقررہ مبادئ شریعت کے محافظ بن کر حاصل ہوتے ہیں اور عوام کو مسائلِ دین سے کھیلنے سے روکتے ہیں۔

حیلہ ایک مستحسن فعل بھی ہو سکتا ہے: پہلی قسم، اَیمان (حلف) کے ساتھ مخصوص ہے، اس باب میں خود براہِ راست امام ابو حنیفہؒ سے کثیر تعداد میں حیلے مروی ہیں اور ان کا مقصد یہ ہے کہ حلفِ شرعی کو قید سے نکلنے کے شرعی جواز بتائے جائیں جب کہ اس پر قائم رہنے میں سخت دشواری ہو اور اس قیدِ حلف سے نکلنے کا کوئی طریقہ پہلے سے مذکور نہ ہو۔ یہ حیلے اس لیے بیان کیے گئے کہ اکثر اوقات انتہائی شدت کے مجنونانہ غصہ میں آکر بعض لوگ مغلظہ قسم کھا لیتے ہیں کہ "میں یہ کام نہ کروں گا، یا میں یہ کام ضرور کروں گا"، اور جب غصہ رفع ہوتا، تو اس کا بدترین انجام سامنے آ جاتا۔ رہا حلف اٹھا کر حانثؒ بن جانے کا معاملہ تو اس سلسلے میں کبھی قسم کھانے والا طلاق کی قسم کھا لیتا ہے اور فقہائے مذاہب اربعہ کے نزدیک حلفِ طلاق معتبر ہے۔ ایسی قسم کو نافذ کیا جائے تو دوئی اور فرقت کا خطرہ سامنے ہے اور اگر حلف

کو غیر معتبر (فضول) قرار دیا جائے تو محرماتِ شرعیہ کا قضیہ سامنے آجاتا ہے، اس لیے ایسے مواقع پر فقیہہ ایسا حیلہ بتائے گا جو مقاصدِ شارع میں سے کسی مقصد کو منہدم بھی نہ کرے اور دشواری دور کر دے، ایک مسلمان کو مصیبت سے نجات دلا دے اس کی دشوری دور کر کے مضرت ہلکی کر دے۔ اس طرح حیلہ جائز بلکہ ایک مستحسن فعل سمجھا جائے گا۔

فقہی حیلے کی دو مثالیں

ذیل میں ہم دو مثالیں پیش کرتے ہیں:
ایک وہ جو طلاق اور غیر طلاق ہر دو پر مشتمل ہے اور دوسری وہ جو صرف حلفِ طلاق کے لیے ہی مستعمل ہے۔

پہلی قسم کے متعلق امام محمدؒ کی کتاب حیل میں ذکر ہے کہ اگر کوئی آدمی قسم کھالے کہ میں فلاں سے کپڑا نہیں خریدوں گا۔ پھر وہ قسم توڑے بغیر اس سے کپڑا خریدنا چاہے تو اسے چاہیے کسی دوسرے شخص کو اپنا وکیل بنالے، اور وہ وکیل جاکر اُس سے کپڑا خریدلے۔ اس طرح وہ حانث نہ ہوگا، کیوں کہ خرید و فروخت کا معاملہ تو وکیل کے ساتھ ہوا ہے، البتہ اس کا ثمرہ (عقد بیع) موکل کو حاصل ہو جائے گا اور عرفاً بیع و شراء (خرید و فروخت) اس کی سمجھی جاتی ہے جسکو ثمرہ (عقد و بیع) ملے اور قسم کی تفسیر عرف کے لحاظ سے ہی کی جاتی ہے اور اس کی وضاحت مقید ہوتی ہے پس حلف خرید و فروخت کا انحصار، اس سے منتفع ہونے والے کے حالات پر ہوگا اور وکیل کر لینے سے دوسرے آدمی کی بیع و شراء پر حلف نہ ہوگا۔

امام محمدؒ اس بات کا خاص خیال رکھتے تھے کہ ان کے حیلے حلف کے سلسلے میں محض ایک کھیل بن کر نہ رہ جائیں اور نہ ایسا ہو کہ ان کے الفاظ کی وضاحت غیر متعین یا بے کار محض ہو جائے، اس لیے وہ اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ اگر قسم کھانے والا عرفِ عام میں بیع و شراء نہیں کیا کرتا، جیسا کہ خلیفہ یا حاکمِ وقت (کیوں کہ ان کے ملازمین ہی یہ کام سرانجام دیا کرتے ہیں) تو یہ حانث ہوں گے اگرچہ ان کے وکیل نے خرید و فروخت کی ہو، کیوں کہ ان کی قسم کا معاملہ تو ہمیشہ وکیل ہی کے ذریعہ ہوتا ہے۔ بذاتِ خود نہیں ہوتا۔

خلیفہ ہارون الرشید کے متعلق حکایت ہے کہ اس نے امام محمدؒ سے یہی مسئلہ دریافت کیا، تو امام محمد نے فرمایا:
آپ تو ضرور حانث ہوں گے۔[1]

---

[1] حانث وہ شخص اصطلاح میں کہلاتا ہے جو قسم کھائے اور اسے توڑ دے۔ (رئیس احمد جعفری)

یعنی خلیفہ تو کبھی بھی بنفسِ نفیس خرید و فروخت نہیں کرتا، وکیل ہی کے ذریعہ کرتا ہے لہٰذا اپنے وکیل کی خرید و فروخت سے قطعاً وہ حانث ہو جائے گا۔[1]

اس سے معلوم ہوا کہ یہ فقہی حیلے احکام شریعت کو نہ صرف ظاہری طور پر آسان تر بنا دیتے ہیں، بلکہ مقصدِ دین کی طرف لے جانے میں معین اور مددگار بھی ثابت ہوتے ہیں۔

دوسری قسم حیلوں کی وہ ہے جس کا تعلق صرف حلفِ طلاق سے ہے، اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ سے متعلق ایک واقعہ کا ذکر کتابوں میں آتا ہے کہ ان سے دریافت کیا گیا۔

ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا؛ اگر تو مجھ سے خلع طلب کرے اور میں خلع نہ دوں تو تجھے تین طلاق۔ دوسری طرف بیوی نے بھی قسم کھائی: "اگر میں رات ہونے سے قبل تجھ سے خلع کی درخواست نہ کروں تو میرے تمام غلام آزاد اور تمام مال اللہ تعالیٰ کی راہ میں صدقہ"

یہ سوال امام ابوحنیفہؒ کی خدمت میں پیش کیا گیا، اس سوال میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ مرد اور عورت دونوں ایک دوسرے کے مدمقابل کھڑے ہیں، مرد کہہ رہا ہے کہ اگر عورت نے خلع کی درخواست کی اور اس نے قبول نہ کی۔ تو اسے تین طلاق۔ عورت کہہ رہی ہے کہ اگر میں رات سے قبل درخواستِ خلع نہ کروں تو میرے تمام غلام آزاد اور تمام مال صدقہ، اس صورت میں لامحالہ طلاق بائنہ بھی ضرور واقع ہو جائے گی۔ تمام غلاموں کی آزادی اور تمام مال کا صدقہ بھی نافذ ہو کر رہے گا۔

اب یہ دونوں باتیں ایک مصیبت سی بن گئیں، اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ ایک حیلہ بتاتے ہیں تاکہ احکامِ دین سے تصادم اور ارتکابِ گناہ کے بغیر اس غلطی کا ازالہ ہو سکے۔

امام صاحب عورت سے فرماتے ہیں:

"تم خلع کی درخواست کرو"

وہ خلع کی درخواست کر دیتی ہے کہ "میں تجھ سے خلع چاہتی ہوں"

اب امام صاحبؒ خاوند سے کہتے ہیں کہ تم اپنی زوجہ سے کہو کہ میں تب خلع کروں گا کہ تم مجھے ایک ہزار درہم دے دو۔ خاوند نے بھی یہی الفاظ کہہ دیے۔

پھر امام ابوحنیفہؒ عورت سے فرماتے ہیں کہ تم کہو: "مجھے قبول نہیں" وہ کہہ دیتی ہے "مجھے یہ رقم قبول نہیں"

---

[1] المبسوط للسرخسی ج ۳۰، ص ۲۳۲

اب امام صاحبؒ فتویٰ دیتے ہیں کہ تم اپنے خاوند کے ساتھ رہ سکتی ہو، کیونکہ تم دونوں نے اپنی قسم پوری کر لی، اور حانث بھی نہیں ہوئے۔[1]

اس بحث میں آپ نے ملاحظہ فرما لیا کہ حیلہ کا مطلب یہ نہیں کہ الفاظِ حلف کی مراد میں بھی کمی کر دی جائے اور نہ یہ بات جانبین کے مقاصد کے خلاف پڑتی ہے، اس طریقہ سے دونوں کا کام آسان ہو گیا، مصیبت بھی ٹل گئی اور ایک خاندان فقہی تنگیوں اور غصہ کے غلط نتائج سے محفوظ بھی ہو گیا۔

فقہی حیلہ گری کی دو قسمیں

دوسری قسم جسے کئی علمائے کرام نے "حیلہ" کے تحت ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ فقیہہ کو چاہیے کہ وہ عقد کرنے والے کو آگاہ کر دے کہ عقد قائم کرتے وقت بڑی احتیاط کے ساتھ شرائطِ عقد طے کرے جن پر احکامِ فقہ نافذ ہوں گے کیوں کہ بعض اوقات جانبِ ثانی اپنے مدِمقابل کو نقصان پہنچانے اور اسے زک دینے کے لیے بھی حیلوں سے کام لیتا ہے۔

اس سلسلہ میں ہم دو مثالیں پیش کرتے ہیں، جن سے اندازہ ہو گا کہ ائمہ احناف کے ہاں صرف ایسے حیلوں کا رواج تھا جن سے ارتکابِ گناہ نہ ہوتا ہو۔

ایک مثال تو اجارہ[2] سے متعلق ہے، یہ تو تسلیم شدہ امر ہے کہ فقہ حنفی میں کسی عذر کے باعث اجارہ ختم ہو جاتا ہے اور عذر کا مفہوم بھی بہت ہی وسیع ہے" یہاں تک کہ جو لوگ فریقِ ثانی کے حقوق کو پامال کرنے اور اسے زک پہنچانے کے درپے ہوتے ہیں وہ بھی عذر کی پناہ لیا کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض لوگ عقد (معاہدہ) کرتے وقت اپنے تحفظ کے لیے انتہائی احتیاط برتتے ہیں تاکہ عاقد حقیقی اور شدید عذر کے سوا محض مصنوعی عذر کی بنا پر معاہدہ (عقد) نہ توڑ سکے۔

کتاب الحیل میں اس کے متعلق جو حیلہ بیان کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ابتدائے وقت کے لیے کرایہ پر لینے والا کم از کم کرایہ کی رقم مقرر کرے، اور میعادِ مقررہ کے بعد کے لیے زیادہ کرایہ مقرر کرے مثلاً عقدِ اجارہ تین برس کی مدت کے لیے طے ہوا تو اب پہلے سال کا کرایہ صرف بیس روپے

---

[1] الحیل المخارج للخصاف، طبع جرمنی، ص ۲۱۹

[2] یعنی کرایہ یا ٹھیکہ پر کسی چیز کا لینا دینا۔

مقرر ہوا اور آخری سالوں کا دو سو طے کیا گیا ، اس طرح موجر (اجارہ پر دینے والا) کسی مصنوعی عذر کی بنا پر معاہدہ توڑ نہ سکے گا ، ہاں اگر کوئی شدید تر حاجت ہو تو پھر دوسری بات ہے ، کیوں کہ آخری سالوں کا زیادہ کرایہ لینے کی خاطر اس کی خواہش ہو گی کہ آخری مدت مقررہ تک اس معاہدہ کو قائم رکھے ، لہٰذا فسخ عقد صرف اس صورت میں ہو گا جب جلب زر کی اس خواہش کو ختم کرنے کے لیے کوئی سخت ترین عذر موجود ہو ، جو اس کے نقصان کے اثرات مٹا کر رکھ دے ۔

مبسوط میں ایک قول منقول ہے کہ ایک مقدمہ ایسے قاضی کے سامنے پیش ہوا جو ابن ابی لیلیٰ کی رائے کا اتباع کرتے تھے ۔ وہ یہ تھا کہ کرایہ جو بھی مقرر ہو ، بہر حال مدت عقد کے تمام مہینوں پر برابر تقسیم ہو گا ، لیکن اس طرح کا حیلہ بے فائدہ ہے ، احتیاط اسی میں ہے کہ رقم کرایہ کے دو حصے کیے جائیں ، پہلی مدت کے لیے قلیل رقم مقرر کی جائے اور بعد کی مدت کے لیے زیادہ رقم مقرر ہو[1]۔

اب اجارے پر دینے والا شروع ہی میں معاہدہ فسخ کر دیتا ہے تو خود ہی گھاٹے میں رہتا ہے اور اگر آخر میں فسخ کرتا ہے تو اجارے پر لینے والا یعنی مستاجر ضرر سے محفوظ رہتا ہے ۔

دوسری مثال :

ایک آدمی دوسرے سے کہتا ہے : " تم اپنے لیے ایک مکان خرید لو اور وعدہ کرتا ہے کہ جب تم خرید لو گے تو میں تمہارے حسب دل خواہ نفع پر وہ مکان تم سے خرید لوں گا ۔ مثلاً اس کے الفاظ ہیں :

" یہ مکان خرید لو ، اس کی قیمت ایک ہزار ہے ، اگر تم نے خرید لیا تو میں تم سے ڈیڑھ ہزار میں خرید لوں گا "

مامور (جس سے خریدنے کو کہا جا رہا ہے) کو ذاتی طور پر مکان کی ضرورت نہیں بلکہ وہ اس سے مستغنی ہے اور وہ یہ خطرہ بھی محسوس کرتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ میں مکان خرید لوں اور اس کے بعد یہ شخص نہ خریدے اور یہ مکان میرے ہی سر پڑے ، حالانکہ مجھے اس کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں اور نہ اس مکان کے خریدنے میں اسے کوئی فائدہ ہے ۔

اس بارے میں جو حیلہ مذکور ہے ، وہ یہ ہے کہ مکان کا خریدار خریدتے وقت احتیاطاً یہ طریقہ

---

[1] المبسوط ج ۳ ص ۲۶

اختیار کرے کہ مشروط طریقہ پر خرید ے کہ ایک مقررہ مدت تک اُسے اختیار ہوگا[1] کہ وہ یہ خریدا ہوا مکان واپس کردے۔ اگر اس مدت میں مکان بک گیا، تو پہلی بیع درست سمجھی جائے گی اور منافع بھی مامور کی ملکیت ہوگا اور مکان کے قضیہ سے بھی نجات مل جائیگی اور اگر پہلے آدمی نے امور سے مکان (حسب وعدہ) نہ خرید اتو بیع فسخ ہو جائے گی۔ اس طرح مامور بھی سلامتی کے ساتھ اس جھنجھٹ سے نکل جائے گا۔

یہ دوسری قسم ہے اور اس میں مقاصد شریعت کا تعطل بھی نہیں ہوتا۔ نہ اصولِ اسلام کا انہدام ہوتا ہے، لیکن اس میں آپ کو ایک پہلو نظر آئے گا، جو حقوق شخصی کا ضامن ہے جس سے پامالیِ حقوق کا کوئی خطرہ باقی نہ رہے گا، اس کا مقصد عقود میں فقہ کے احکام مقررہ کی تطبیق ہے، احکامِ فقہی اور عملی زندگی میں ہم آہنگی ہو سکے۔ یہ ایسے پہلو کا بیان ہے کہ ان فقہی مقررات سے لوگ پورے طور پر منتفع اور بہرہ ور ہو سکیں۔

اب رہی حیلوں کی تیسری قسم تو یہ وہ قسم ہے جس کی مدد سے مقاصدِ شریعت اور اُن احکام فقہ کے درمیان تطابق پیدا کیا جاتا ہے کہ جن پر مسلکِ حنفیت کا انحصار ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ معاہدہ کے لیے فقہاء کے شرائطِ عقد انتہائی محدود ہیں اور ان کا دائرۂ کار اس قدر تنگ ہے کہ جانبین کو معاہدے کے وقت مطلوبہ فوائد کے سلسلہ میں کافی دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور فقہا صیانت کے لیے کچھ قواعد بنا دیں تو عقد فاسد ہو جائے گا یا لغو محض بن کر رہ جائے گا اور کوئی بھی اس طرف متوجہ نہ ہوگا، پس ائمۂ متقدمین ایسے آدمی کے لیے ایک حیلہ وضع کرتے ہیں جو مخصوص قسم کے شرائط لگانا چاہتا ہے اگرچہ فقہ کوئی پابندی عاید نہیں کرتی محض احتیاطاً اس قسم کے شرائط ضروری سمجھے جاتے ہیں۔

اس سلسلہ میں ہم دو مثالیں پیش کرتے ہیں:

ایک یہ کہ کوئی آدمی بیع مضاربت[2] کی صورت میں کسی کو اپنا مال پیش کرتا ہے اور خیال کرتا ہے کہ یہ شریک تجارت ایک دیانت دار شخص ہے، لہٰذا اسے یقین ہے کہ یہ سرمایہ ضائع نہیں

---

[1] "المخارج والحیل للخصاف" ص ۱۹۲

[2] عقد مضاربت کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی کا سرمایہ ہو دوسرے کی محنت اور نفع میں مقررہ تناسب کے ساتھ دونوں شریک ہوں۔

اگر سرمایہ ضائع جائے تو نقصان اس شخص کا ہوگا جس نے سرمایہ لگایا ہے، جو کارکن کی حیثیت سے شریک تھا وہ اس سے متاثر نہ ہوگا یعنی زیاں سے محفوظ رہے گا۔

کرے گا اور عام طور پر ایسا ہوتا ہے کہ متدین شخص کے بارے میں کسی کی ضمانت نہیں لی جاتی اور معاہدہ کرنے میں ضمانت کا لینا ایک غیر صحیح شرط ہے۔

اب اس کے لیے دو ہی صورتیں ہیں یا تو مضاربت ہی نہ کرے۔ اس طریقہ سے اسے بھی نقصان ہوگا اور دوسرا بھی نقصان میں رہے گا! یعنی دونوں متوقع نفع سے محروم رہ جائیں گے۔ اور اگر ضمانت کے بغیر سرمایہ اس کے ہاتھ میں دے دیا گیا، تو گویا اس نے خود ہی ضائع کرنے کے لیے اپنا سرمایہ پیش کر دیا۔

اس مشکل کا حل فقہا یہ بتاتے ہیں کہ ان حالات میں یہ حیلہ برتا جا سکتا ہے کہ سرمایہ دار اسے سرمایہ قرض دے اور ایک درہم صرف تجارت کے لیے دے، پھر ایک درہم دے کر اس طرح شریک بنے کہ وہ قرضہ کا سرمایہ لگا دے اور یہ طے کر لیا جائے کہ دونوں کام کریں گے۔ اس پر جو کچھ بھی اللہ تعالیٰ انھیں نفع دے گا۔ وہ ان دونوں کے درمیان مقررہ نسبت سے تقسیم ہوگا۔ یہ طریقہ درست ہے، کیوں کہ قرض لینے والا قرض کی رقم پر قبضہ کرنے کے بعد رقم کی حفاظت کا ضامن ہوگا۔ پھر باوجود ایک واضح فرق کے اصل زر میں دونوں کی شرکت درست ہوگی اور نفع ان دونوں کے درمیان طے شدہ نسبت سے تقسیم ہوگا، جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "نفع مقررہ نسبت پر تقسیم ہوگا اور نقصان سرمایہ کے مالک کے ذمّہ پڑے گا۔" اور اگر دونوں نے کام کیا: تو دونوں برابر رہیں گے اور اگر ایک نے کام کیا تو جو نفع ہوگا، وہ دونوں میں تقسیم ہوگا۔[1]

یہ ایسا حیلہ ہے کہ جس سے مضارب کو راس المال (اصل زر) کا ضامن بنایا جا سکتا ہے، لیکن فقہاء اسے ناجائز قرار دیتے ہیں اور (اصل زر کے ضامن ہونے) کی شرط کو غیر صحیح تصور کرتے ہیں، لیکن کبھی کبھی اس بات کی بھی ضرورت پڑ جاتی ہے لہٰذا سخت ضرورت کی صورت میں حیلہ اختیار کیا جائے گا۔

اور یہ حکم جو ہے کہ مضارب اصل زر کا ضامن نہ ہوگا، اس کی اساس کتاب و سنت ہے اور اس قسم کے حیلے کی اجازت صرف ایک عوامی ضرورت کے باعث دی جاتی ہے۔ اب جبکہ جانبین میں ضامن ہونے کی ایک مخصوص مصلحت پائی جاتی ہو تو پھر اس کی اجازت کیسے نہ ہوگی، بلکہ ہمارے نزدیک تو بہتر تھا کہ فقہاء ضامن ہونے کی شرط بھی عائد کر دیتے، لیکن انھوں نے اس خیال سے اجازت نہیں دی

---

[1] المبسوط للسرخسی ج ۳۰، ص ۲۳۸

تاکہ ان کے قواعد بالکل ہی بے کار بن کر نہ رہ جائیں۔ یہ وجہ تھی کہ انھیں اس طرح کے شرعی حیلے تلاش کرنا پڑے۔

دوسری مثال: اگر صلح میں ایک متعین آدمی کی ضمانت صلح کی بجائے شرط بنا دی جائے جو کبھی قبول ہوتی ہے اور اکثر اوقات قبول نہیں کی جاتی، تو یہ شرط صلح کو فاسد کر دے گی، کیوں کہ اس میں ایک قسم کا فریب ہے، صلح تو ایک طرح کا مبادلہ ہے اور عقود مبادلات ایسے شروط کے فاسد ہوتے ہیں، جن سے نفع صرف ایک کا ہو، کیوں کہ یہ فریب ہے اور فقہاء نے ضرورت کی بنا پر ایسی صورت میں حیلہ تلاش کیا ہے، وہ حیلہ یہ ہے کہ کفیل موجود ہو اور وہ ضامن بن جائے، کیونکہ فریب کے باعث یہ عقد صحیح نہ ہوگا۔ اسے کیا معلوم کہ کفیل ضامن بنے گا یا نہیں؟ اب جب کہ (کفیل موجود ہوگا) اور وہ ضامن بن جائے گا تو فریب کا خطرہ نہ رہے گا اور اگر موجود نہ ہو تو پھر اس میں یہ حیلہ ہوگا کہ وہ صلح کرے کہ اگر فلاں آدمی مال کا ضامن ہو تو صلح مکمل ہے، ورنہ ہم میں کوئی صلح نہیں، جب اس طریقہ سے عقد کیا جائے گا تو صلح ضمانت کے ساتھ مشروط ہو کر مکمل ہو جائے گی اور ضمانت کی وجہ سے فریب نہ ہوگا۔ [1]

ایسے ہی آپ دیکھیں گے کہ یہ دونوں حیلے عقد قائم کرتے وقت بعض اجتہادی قیود کو زائل کرنے کے لیے ہیں جو کہ بعض حالات میں مصلحتِ عامہ اور احتیاجِ عقد سے غیر متفق ہیں، اس لیے حیلے تراشنے کی ضرورت لاحق ہوئی تاکہ عقد ان کے مطابق رہے اور مصلحتِ عامہ یا جائز مقصد بھی فوت نہ ہو۔

اب رہی چوتھی قسم: یہ اس حیلہ سے عبارت ہے جو فقہی قواعد کو حق ثابت کرنے کی بجائے ان کا رُخ ہی بدل دیتا ہے اور جب کوئی خُلقی اور دینی حکم تابع ہوگا مخصوص اغراض و مقاصد کا، تو اس صورت میں جو حیلہ کیا جائے گا، وہ بجائے خود ایک خلقی اور دینی حکم ہوگا، کیوں کہ یہ حق دار تک اس کا حق پہنچانے اور ضیاع کے بجائے اسے محفوظ رکھنے کا ذریعہ بنتا ہے۔

اس سلسلے میں ہم چند مثالیں پیش کرتے ہیں:

حیلۂ شرعی کی چند مثالیں

یہ تو ایک طے شدہ امر ہے کہ کوئی مریض نزع کی حالت میں اپنے کسی وارث کا قرض ادا کرنے کی وصیت باقی ورثاء کی اجازت کے

---

[1] المبسوط ج ۳۰ ص ۲۰۲۔ یہ اصل کتاب کے الفاظ ہیں اور یہ ضروری ہے کہ عقد کرتے وقت کلام کو عام دستور کے مطابق بنانے کے لیے اس بات کا یقین کر لیا جائے کہ ضامن سے قبل عقد کا کوئی وجود نہیں کیوں کہ یہ عقد ضامن ہی کے ساتھ مشروط ہے اور جب ضامن موجود ہوگا تو عقد اور ضمانت ایک کلام ہی سے منعقد ہو جائیں گے۔

بغیر نہیں کر سکتا، تو جب اس کی زوجہ یا کسی وارث کا درحقیقت قرض اس کے ذمہ ہو اور اقرار کے بغیر قرض ثابت کرنے کی اور کوئی صورت بھی نہ ہو، جس کے ورثاء اکثر اجازت ہی نہیں دیا کرتے یا عموماً اُسے تسلیم و نافذ نہیں کرتے تو اس وقت یہ ایک امر واقع ہے کہ ایک وارث کا جائز حق برباد ہو رہا ہے، اور مریض نے مقروض ہو کر وفات پائی ہے، جس کے بارے میں خدا کے ہاں ضرور پرسش ہو گی۔

اب دشواری یہ ہے کہ فقہاء کی فقہ اس کو اپنی ذمہ داری سے عہدہ برا ہونے اور ایک حق دار کا حق ادا کرنے میں رکاوٹ بن رہی ہے، اس صورت میں یا تو فقہاء اپنے قواعد بدل دیں، حالانکہ ورثاء کے لیے احتیاطی تدابیر اختیار کی گئی ہیں تاکہ کوئی وارث دوسرے آدمی پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقررہ حصہ سے زیادہ غصب نہ کر سکے، اور بیماروں میں یہ واقعات بکثرت پائے جاتے ہیں۔ اب ان قواعد فقہیہ کو ختم کرنا اُن احتیاطی تدابیر کے منافی ہے جو نظام وراثت چلانے کے لیے وضع کی گئی ہیں۔

اس لیے ائمہ کرام کو حیلہ کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں تاکہ جسے بربادیٔ حق کا خطرہ ہو، اس کا حق ثابت کیا جا سکے۔ اور مریض بھی اللہ تعالیٰ کے ہاں مواخذہ سے بچ سکے، اس طرح اللہ تعالیٰ کا نظام وراثت بھی محفوظ رہے گا۔

اس صورت میں امام خصاف ؒ نے "کتاب الحیل والمخارج" میں ایک حیلہ ذکر کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"اگر مریض کی زوجہ کا اس پر سو دینار یا اس سے زیادہ قرض ہو تو حیلہ اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ عورت کسی ایسے آدمی کو لے آئے جس پر وہ کلی اعتماد کرتی ہو، اور مریض اُس آدمی کا مقروض ہونے کا اقرار کر لے اور ساتھ ہی یہ بھی گواہی دے، کہ میری بیوی نے وکیل بنایا تھا، کہ میں اس آدمی سے دو سو دینار جو اس پر میری بیوی کے آتے تھے لے لوں، چنانچہ میں نے اسی سے وہ سو دینار لے کر اپنے آپ پر قرض قرار دے لیے۔

جب مریض یہ گواہی دے گا تو اس گواہی کے باعث عورت (بیوی)، اس کے مال میں سے یہ رقم لینے کی مجاز نہ ہو گی، بلکہ وہ اس شخص سے مطالبہ کرے گی، جس کے لیے شوہر نے اقرار کیا ہے کہ اس سے رقم مطلوبہ مذکورہ وصول کر چکا ہے، عورت جب اس شخص سے مطالبۂ رقم کرے گی تو وہ شخص شوہر کے ورثاء سے یہ کہے گا میں نے جو سو دینار دیے تھے واپس کر دو تاکہ مرحوم کی بیوی کا قرض اتار سکوں، کیونکہ اب یہ شخص میت کے اقرار و اعتراف کو ثبوت میں پیش کر سکتا ہے، اس نے کہا تھا ہاں میں نے اس سے رقم لی تھی اور وہ رقم اس کی نہیں اس کی بیوی کی ملکیت تھی، اور اس اقرار و اعتراف کے

باعث اپنے قرض سے میں بری نہیں قرار دیا جا سکتا اور چونکہ اب عورت مجھ سے مطالبہ بھی کر رہی ہے لہٰذا مجھے حق ہے کہ مریض کے مال میں سے اس رقم کا مطالبہ کروں، اس طرح یہ رقم اسے مل جائے گی۔

لیکن اگر اس آدمی کو خطرہ ہو کہ اسے حلفیہ بیان دینا ہوگا تو عورت کو چاہیے کہ اس آدمی کے پاس ایک کپڑا سو دینار میں فروخت کر دے، اب اگر قسمیہ بیان کی نوبت آئی تو بھی اس کا حلف درست ہوگا۔[۱]

اس مثال سے واضح ہو گیا کہ حیلہ کا مقصد صرف حصولِ حق تھا۔ جب بعض ایسے فقہی قواعد حصولِ حق کی راہ میں رکاوٹ بن رہے تھے، جو ورثا کے تحفظ کی خاطر احتیاطی طور پر استنباط کیے گئے، ان کا مقصد یہ تھا کہ مریض اپنی جائداد کو اللہ تعالیٰ کی منصفانہ تقسیم کی بجائے انتہائی ظالمانہ طریقہ پر نہ تقسیم کر سکے۔

(۲) ــــــــ ایک آدمی نے اپنی بیوی کو طلاق دی، خاوند اس عورت کا مقروض ہے لیکن کوئی گواہ یا دستاویز نہیں، خاوند نے قسم کھائی کہ وہ اس کا مقروض نہیں ہے، لیکن عورت چاہتی ہے کہ قرض وصول کر لے۔

ایسی صورت میں عورت یہ حیلہ کرے گی کہ مدتِ عدت ختم ہونے کا انکار کر دے اور مدتِ عدت اتنی طویل بنا دے، جس میں رقم قرض کے مساوی نفقہ (خرچہ) وصول کر سکے۔

ائمہ احناف نے اس حیلہ کو درست قرار دیا ہے، اور فرمایا ہے، اسے اس کی اجازت ہے، کیوں کہ اگر وہ اپنا حق وصول کر لے تو گویا مرد کے علم کے بغیر اس نے وصول کر لیا۔ گویا اس نے جو طریقہ اختیار کیا وہ یہ تھا کہ خاوند اگرچہ عدت کا نفقہ ہی دے رہا تھا، لیکن عورت نے اپنے قرض میں اسے شمار کر لیا اور عورت کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنے خاوند کے مال میں سے جس طرح بھی بن پڑے اپنا قرض وصول کر لے اور اگر قاضی عورت کو مدتِ عدت کے اختتام کے سلسلے میں حلف اٹھانے پر مجبور کرے تو وہ ایک وسیع تر بلکہ کسی دوسری بات کی نیت کر کے حلف اٹھا سکتی ہے اور جس طرح ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ حالتِ مظلومیت میں عورت کی صرف نیت کا اعتبار ہوگا۔ لہٰذا جب وہ حلف اٹھائے گی کہ اس کی عدت ابھی ختم نہیں ہوئی، تو اس کی مراد کسی اور عدت سے ہوگی اور یہ جائز عمل ہوگا۔[۲]

---

[۱] الحیل والمخارج للخصاف، ص ۱۹۔ [۲] المبسوط ج ۳۰ ص ۲۳۸۔ آخری الفاظ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ حلف کے معاملہ

(باقی اگلے صفحہ پر)

(۳) ـــــــ حیلہ کی تیسری قسم کتبِ مناقب وغیرہ میں امام ابوحنیفہؒ سے جو مروی ہے، وہ ایک ایسا حیلہ ہے جس کے ذریعے انسان بہتر اور انسب پہلو اختیار کرتا ہے جس سے خاندان کے احوال و کوائف زیادہ عمدہ صورت اختیار کر سکتے ہوں اور افراد کے درمیان زیادہ اعتماد و اتحاد پیدا ہو سکتا ہے۔

امام خصافؒ فرماتے ہیں: امام ابوحنیفہؒ سے دریافت کیا گیا:

"دو بھائیوں نے دو بہنوں سے نکاح کیا اور شبِ زفاف میں ایک کی عورت دوسرے کے پاس اور دوسرے کی پہلے کے پاس چلی گئی۔ ان دونوں نے مجامعت بھی کر لی، حالانکہ انھیں کچھ معلوم نہ تھا اور صبح ہو گئی . . . . . !

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: "ہر ایک اپنی بیوی کو ایک طلاق دے۔ پھر ہر ایک اُس عورت سے نکاح کرے کہ جس سے اس نے مجامعت کی اور اسی وقت نکاح کرے جس وقت اس کا خاوند طلاق دے۔"[1]

حیلوں کی یہ قسمیں امام محمدؒ اور امام خصافؒ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔

(بقیہ حاشیہ ص ۶۵۶)

میں یہ ایک طے شدہ بات ہے کہ جو آدمی قاضی کے سامنے ایسے امر کے لیے قسم کھالے، جو ظاہر اور معروف طریقہ پر مراد نہ ہو، تو مظلوم ہونے کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا، لیکن اگر ایسی مجبوری نہ ہو تو پھر گنہگار ہوگا، کیونکہ اس صورت میں تو وہ دوسرے کا حق برباد کر دے گا، اس کے برعکس مظلوم اپنے اوپر سے ظلم ہٹا رہا ہوتا ہے۔

[1] الحیل والمخارج ص ۹۹

حقِ شفعہ اور منعِ زکوٰۃ کے حیلے

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مسلک

فقہی حیلوں کا مقصد تائیدِ دین تھا

صفحاتِ گزشتہ میں جو مثالیں پیش کی گئیں، وہ قارئین کے سامنے ایک واضح صورتِ احوال پیش کرتی ہیں، اور معلوم ہو جاتا ہے کہ ان سے فقہاء کا مقصد فقہی قواعد کو منہدم کرنا نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ لوگوں کو ان سے مطابقت اختیار کرنے کی بہ طریقِ احسن رہنمائی کی جائے اور تنگی قیود میں جہاں تک ہو آسانی پیدا کر دی جائے اور اگر فقہی قواعد حق کی راہ میں اڑ بن جائیں تو انھیں ہٹا کر حق تک پہنچنے کا راستہ واضح کر دیا جائے۔

فقہِ حنفی میں امام ابو حنیفہؒ نے جن حیلوں کا آغاز کیا تھا۔ اس سے ان کا مقصد مقاصدِ دین کو برباد کرنا نہ تھا، بلکہ ان کا مقصد ان کی تائید و حمایت تھا اور ہماری پیش کردہ مثالوں سے آپ اس حقیقت کو دیکھ بھی چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے متبعین کس قدر سرگرمی سے مقاصدِ شرع کو آسان تر بنانے کی خاطر حیل اختیار کرتے تھے ان کا مقصد، مقاصدِ شرع سے جنگ و پیکار نہ تھا، وہ اغراضِ اسلام اور احکامِ شریعت میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کرتے تھے، کیونکہ اسلام میں یُسر (آسانی) ہے۔ عُسر (دشواری) نہیں۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف

ہم دیکھتے ہیں کہ شفیع (جسے شفع کرنے کا حق ہو) کا حقِ شفعہ ضائع کرنے کے لیے حیلہ تلاش کرنے کے جواز میں امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ کی اس مسئلے میں کوئی رائے مذکور نہیں۔ لہٰذا جن دو حضرات کی رائیں مروی ہیں ہم ان کا تذکرہ کرتے ہیں۔ ان دونوں آراء سے امام ابو حنیفہؒ کا طریقۂ حیلہ پر بھی روشنی پڑتی ہے، یعنی ان کی پوری کوشش یہ ہوتی تھی، کہ حیلہ سے اغراضِ شارع کو کسی طرح کا نقصان نہ پہنچے۔ ورنہ شفعہ کے مسئلے میں حیلہ جائز ہونے سے متعلق

کوئی اختلاف نہ پایا جاتا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں :

" شفعہ میں شفیع کا حق برباد کرنے یا اس کی خواہش (خرید) کو تیز کرنے کے لیے حقیقی قیمت کو بچانا اور زیادہ قیمت کا اعلان کرنا جائز ہے، بشرطیکہ یہ کام شفعہ سے قبل ہو"

لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں :

"یہ فعل مکروہ ہے، حد درجہ مکروہ"

امام محمدؒ کے مسلک کی توضیح امام محمدؒ کی رائے کا سبب واضح ہے کہ جو آدمی حقِ شفعہ کو برباد کرنے کا "حیلہ" اختیار کرتا ہے۔ وہ ایک ایسا امر ساقط کرنے کی کوشش کرتا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے مشروع کیا ہے اور یہ قطعاً ناجائز ہے، کیوں کہ جو شخص حقِ شفعہ کو ساقط کرنے کے لیے حیلہ گری سے کام لیتا ہے۔ گویا وہ ایک دوسرے آدمی کا ایسا حق برباد کرنے کے درپے ہے، جو شارع نے اُسے عطا کر رکھا ہے۔ اور کسی دوسرے کے حق پر زیادتی ناجائز ہے۔ پس جب شارع نے حقِ شفعہ تسلیم کیا ہے تو یہ تشریع گویا شفیع کے دفعِ ضرر کے لیے ہے اور اس کے باوجود جو اسے ساقط کرنے کی کوشش کرتا ہے تو وہ ضرر کے لیے راستہ ہموار کرتا ہے اور یہ قطعاً ناجائز ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی اساسِ استدلال امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ دعوائے شفعہ سے قبل شفعہ کا حق ختم کرنے کی تدبیر کرنا جائز ہے، تو اس کا سبب یہ ہے کہ حقِ شفعہ کو ختم کرنے کے لیے حیلہ کرنے والا در اصل اپنے آپ کو نقصان سے بچانے کی کوشش کرتا ہے اور اپنے آپ کو نقصان سے بچانے میں کوئی حرج نہیں۔ اپنے لیے دفعِ ضرر کا سبب یہ ہے کہ اگر وہ اس کی مرضی کے بغیر مکان خرید لے گا اور اس طرح اسے نقصان پہنچ جانا لازمی ہے، لہٰذا اس سے اسے روکنا ایک جائز کام ہے۔

شفیع پر جو دعویٰ سے قبل ہی نقصان ہوتا وہ ہر طرح سے محض ایک احتمالِ ضرر ہے، کیوں کہ شفیع کو حق حاصل ہے کہ وہ مکان کے متعلق غور کرے کہ آیا اس کا خریدنا مضر ہے یا غیر مضر، اگر ضرر کا خطرہ ہو، پھر اسے حق ہے کہ شفعہ کرے یا نہ کرے۔ اگر ایک موہوم نقصان کو دور کرنے کے لیے یہ حق ختم ہی کر دیا جائے پھر بھی یہ ضروری نہیں کہ فروخت شدہ (مکان) اسے وہ (متوقع) ضرر دُور ہی ہو جائے

صاحب مبسوط نے لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان منع وجوب زکوٰۃ کے لیے حیلہ کرنے میں اختلاف ہے۔

وجوب زکوٰۃ کو روکنے کے لیے حیلے کی مثال یہ ہے کہ مثلاً سال گزرنے سے قبل اس قدر صدقہ کر دیا جائے کہ باقی مال نصاب زکوٰۃ سے کم ہو جائے۔ امام ابو یوسف اسے جائز قرار دیتے ہیں اور امام محمدؒ ناجائز سمجھتے ہیں۔ امام سرخسیؒ قاضی ابو یوسفؒ سے نقل کرتے ہیں:

"امام ابو یوسفؒ نے اَمالی میں استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ "اگر ایک آدمی کے پاس دو سو درہم موجود ہیں، لیکن جب سال ختم ہونے میں ایک دن باقی رہ گیا تو اس نے ایک درہم صدقہ کر دیا، کیا یہ مکروہ فعل ہوگا؟ کیوں کہ جب اس نے ختم سال سے پہلے ہی ایک درہم صدقہ کر دیا تو اب اس کے پاس وہ نصاب کہاں رہا جس پر زکوٰۃ واجب ہو؟ اُس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور کوئی امام یہ فتویٰ بھی نہیں دیتا کہ یہ فعل مکروہ ہے یا ایسا کرنے والا گناہگار ہےؒ۔"

اور وجوب زکوٰۃ کو روکنے کے لیے امام ابو حنیفہؒ سے کوئی حیلہ مروی نہیں بلکہ ان کا ورع و تقویٰ اور تشدد فی الدین، عبادات سے متعلقہ احکام میں حیلہ گری کا متحمل ہی نہیں ہو سکتا۔

---

۱ "المبسوط" ص ۲۴۰ - یہ صاحب مبسوط کے نقل کردہ الفاظ ہیں، لیکن امالی کے سلسلے میں امام ابو یوسف کی اس روایت میں مجھے نہ صرف شک ہے، بلکہ میں اسے قبول کرنے سے انکار کرتا ہوں، "اَمالی" کا پایہ ظاہر الروایت کی طرح قوی نہیں اور نہ یہ معیاری کتابوں میں شمار ہوتی ہے جو امام ابو یوسف کی طرف منسوب نظریات کی قابلِ اعتماد ترجمان ہیں۔ نیز ہم اس بات کو بھی بعید از عقل سمجھتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ جیسا آدمی ایک عبادت کے وجوب کو روکنے کی کوشش کرے۔

یہاں دو باتوں کا تذکرہ ضروری ہے۔ ایک یہ کہ یہاں وجوب زکوٰۃ کو روکنے کی بحث ہو رہی ہے، نہ کہ واجب ہونے کے بعد ساقط کرنے کی بحث، اور ائمہ کبار میں سے کسی نے بھی ایسی بات نہیں کی۔

دوسرے وجوب زکوٰۃ کو روکنے یا حق شفعہ کو ختم کرنے کے متعلق امام ابو حنیفہؒ سے کسی قسم کا کوئی حیلہ مروی نہیں، کیوں کہ امام ابو حنیفہؒ کے حیلے غلط مفروضات سے یکسر بالا ہیں۔

اسی طرح امام ابو یوسفؒ کا معاملہ ہے، وہ بھی حد درجہ پاک نہاد اور پاک باطن تھے، وہ عام لوگوں کے لیے ایک ایسے منع واجب کا دروازہ کس طرح کھول سکتے تھے، جس کی بجا آوری اور ادائیگی کے لیے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے قتال تک کیا ہے۔ لہٰذا امالی کی یہ روایت قطعاً مشکوک ہے، اور یہ بات بھی فراموش نہ کرنی چاہیے کہ امالی کا شمار مستند اور معیاری قسم کی کتابوں میں نہیں ہوتا۔

فقہی حیلے اور مستشرقینِ فرنگ

غلط بیانی، اتہام اور خردہ گیری

حیلوں کا مقصد توسّع اور سہولت تھا

ہم نے کچھ حیلے تحریر کیے ہیں، جو امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب ہیں، ممکن ہے یہ انھوں نے اختراع کیے ہوں، ان کی طرف رہنمائی کی ہو، یا انھیں تسلیم کیا ہو۔ بہر حال یہ کسی حیثیت سے بھی قابلِ اعتراض نہیں ہیں۔ ہم نے کچھ غیر مانوس قسم کے حیلے بھی ذکر کیے ہیں جو امام ابو یوسفؒ کی طرف منسوب ہیں، ان کے متعلق اپنی ذاتی رائے کا بھی اظہار کیا ہے۔

میرا یہ اذعان ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے کوئی ایسا حیلہ مروی نہیں جو احکامِ دین اور مقاصدِ شارع کا ہادم ہو، خدا ان پر اپنی رحمتیں نازل فرمائے، درحقیقت ان کا مقصد جو کچھ تھا، وہ تھا توسّع اور منعِ ضیق، کہ احکامِ شرعیہ میں زیادہ سے زیادہ سہولت اور آسانی بہم پہنچ جائے۔

مستشرقینِ فرنگ کے اعتراضات

لیکن مستشرقینِ فرنگ نے مسائلِ حِیَل کو کافی اچھالا ہے۔ انھوں نے نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا ہے کہ مسلمان فقہاء عجیب عجیب فقہی مسائل کا استنباط کرتے رہتے تھے، جن کے ذریعہ بہ ظاہر احوال وہ ایک عظیم خدمت سرانجام دے رہے تھے، لیکن عملاً وہ ایسی راہ پر چل رہے تھے کہ جو اس عظمت کے منافی تھی، انھوں نے تکلیفاتِ شرعیہ اور حیاتِ عملیہ کے مابین توفیق و تطبیق کا نیا جادہ پیدا کیا کہ لوگ تکلیف مالا یطاق سے بچ سکیں۔ اسی چیز کا نام حِیَلِ شرعیہ (شرعی حیلے) ہے۔

کیا حیلہ اور تقیہ ایک ہے؟

ساتھ ہی ساتھ ان مستشرقین نے یہ فیصلہ بھی صادر کر دیا کہ اسلام میں حیلہ دراصل تقیہ کی ایک شکل ہے اور ظاہر ہے

یہ راہ اسلام سے انکار کی ہے یا کم از کم عملِ غیر اسلامی کے قیام کی، اگر حکومت غیر مومنہ کی تعذیب و عقوبت سے اس طرح جان بچالی جائے، اگر یہ امرِ ضرور کے وقت مباح ہے، لہٰذا حیلہ اسی قبیل سے ہوا۔

پس مستشرقین کے خیال میں حیلہ ایک ایسا عمل ہے جو اپنی شکل اور مظاہر میں مطالبِ شرع سے مطابق اور موافق ہوتا ہے، لیکن نتیجۃً شرع کی بالادستی اور اس کے احکام سے روگردانی کا مظہر ہوتا ہے۔

یہ ہے مستشرقینِ فرنگ کا نظریہ حیلہ سے متعلق اور کوئی شبہ نہیں متاخرین نے جس قسم کے حیلے ایجاد کیے ہیں۔ ان کا جہاں تک تعلق ہے بڑی حد تک درست بھی ہے، کیوں کہ یہ حیلے اگرچہ ظاہری طور پر شریعت کے مطابق نظر آتے ہیں، لیکن حقیقتاً احکامِ اسلام سے مخلصی کا ذریعہ ہیں۔

مگر یہ حیلے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے شاگردوں سے منقول نہیں ہیں، کیوں کہ اُن حضرات کے حیلے تو محض حق تک پہنچنے کا ذریعہ تھے۔ انھوں نے عقد میں جو شرائط عائد کیے تھے، ان کا مقصد احکام اور مقاصدِ شریعت سے ہم آہنگی تھا، یہ ہرگز نہ تھا کہ لوگوں کو اس راہ سے بھٹکا دیا جائے، بلکہ یہ تھا کہ اگر لوگ خلف کی وجہ سے کوئی پیچیدگی محسوس کریں تو اسے کھول کر واضح کر دیا جائے۔ نیز ان کا مقصد یہ بھی تھا کہ عوام ایسے شرائط سے آگاہ ہو سکیں، جن کی مدد سے (معاہدہ کرتے وقت) اپنے حقوق کی حفاظت کرنے اور نقصان سے بچنے کی سبیل پیدا کر سکیں۔

پس ان علماء کے حیلے، ہدمِ مقاصد شارع اور محض ظاہری توافق و تطابقِ شرع کے لیے نہ تھے، بلکہ اغراضِ شرعیہ کی تحقیق و تسہیل، حلِ مشکل اور رفعِ حرج کے لیے تھے۔ یہ نہایت عمدہ اور صحیح قسم کی فقہ تھی، جو عقود کے قواعد و شروط سے مطابق تھی، جس سے احوالِ عوام کا عرفان کامل زیادہ آسان ہو گیا اور جو ان کے لیے بالکل موزوں اور مناسب تھے۔

یہ ائمہ اس امر کی پوری کوشش کرتے تھے کہ ان کے حیلوں میں مقاصدِ شریعت کو کمزور کرنے والی کوئی شق نہ ہو۔ آپ دیکھ چکے ہیں کہ قبل از مطالبہ اسقاطِ حقِ شفعہ کے سلسلے میں کیا اختلاف تھا؟ امام محمدؒ ان باتوں میں حیلہ کے سرے سے قائل ہی نہ تھے۔ اور امام ابو یوسفؒ اگر حیلہ کو مباح قرار دیتے تھے تو اس بات کی پابندی عائد کرتے تھے کہ حقِ شفعہ کے مطالبہ کے بعد یہ حیلہ قطعاً کارگر نہ ہوگا۔

مذہبِ حنفی اور اس کے مراحلِ نمو

فقۂ حنفی صرف امام ابو حنیفہؒ کے اقوال و اجتہاد پر مبنی نہیں

احناف کا مجموعۂ فقہیہ

مسلکِ حنفی جو نسلاً بعد نسلٍ چلا آ رہا ہے، علماء نے اس کی تدریس میں سرگرم حصہ لیا اور اس کے اساسی اصولوں پر تخریجِ مسائل کی گئی۔ یہ تنہا امام ابو حنیفہؒ کے اقوال کا مجموعہ نہیں، بلکہ یہ فقہ امام صاحب اور ان کے شاگردوں کے اقوال کا نام ہے، بلکہ آپ یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ فقہ ابو حنیفہؒ کے مکتبِ فکر پر مشتمل ہے۔ جس کا مرکز پہلے کوفہ میں تھا اور پھر ان کی وفات کے بعد ان کے شاگردوں امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے ہاتھوں بغداد منتقل ہو گیا۔

جب امتزاج و اختلاط کی یہ کیفیت ہو تو اس کو صرف ابو حنیفہؒ کا مذہب نہیں قرار دے سکتے، جس کی بنیاد و اساس صرف ان کی ذات پر ہو، جیسے کہ اس سے پہلے امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک جو صرف ان کے ذاتی اقوال پر مشتمل ہونے کی حیثیت میں منفرد ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مختلف اسباب ہیں جن کے باعث امام ابو حنیفہؒ ان کے شاگردوں اور بعض معاصر فقہائے عراق مثلاً عثمان البتی، ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلیٰ جیسے بڑے بڑے فقہاء کے خیالات کے مجموعہ کا نام فقہ حنفی ہے، اگرچہ ان تمام حضرات کے خیالات کو اساسی حیثیت حاصل نہیں، لیکن احناف کی کتابوں میں ان کے اقوال ضمنی طور پر اکثر ذکر کیے گئے ہیں۔

فقۂ حنفی مجموعۂ اقوالِ فقہاء ہے:

(۱) ـــــــ مذکورہ اسباب میں سے ایک سبب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے اقوال اس امتیازی انداز سے ذکر نہیں کیے جاتے کہ باقی فقہاء سے الگ ہوں اور ان کے اختلاط سے الگ کر کے

انھیں ہر حیثیت سے ایک منفرد مسلک کی صورت میں ذکر کیا جا سکے، کیوں کہ امام محمدؒ نے جب عراقی فقہاء کے اقوال جمع کیے تو صرف امام ابو حنیفہؒ ہی کے اقوال جمع نہیں کیے۔ اور نہ ان کے اقوال دیگر ائمہ عراق اور معاصرین سے علیحدہ کر کے ذکر کیے، بلکہ فروعی اور دیگر مسائل تک "متفق علیہ"، "مختلف فیہ" ذکر کرتے چلے گئے۔

اس کے بعد آیندہ نسلوں کے ہاتھ ایک ایسا مجموعۂ قوانینِ فقہ آیا جس میں تمام فقہاء کے اقوال موجود تھے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے شاگردوں کے اقوال مخصوص انداز میں درج تھے اور امام محمدؒ کے سوا بعد میں تمام حضرات نے اسی ممزوج انداز مسائلِ فقہ کو روایت کیا۔ اور اگر انھوں نے بعض فقہاء کے اختلاف کا تذکرہ بھی کیا ہے تو امام محمدؒ نے ان کے اختلافات کا ذکر ظاہری روایت کے مطابق لکھنے کا اہتمام نہیں کیا۔ مثلاً یوں نہیں لکھا "خلاف زفر" (امام زفر کے علاوہ) اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے اقوال دیگر ائمہ کے اقوال کے ساتھ مخلوط شکل میں مروی ہیں۔ اسی مخلوط حالت میں علماء نے اس مجموعے کی تدریس کی اور یہی مسلک، مسلکِ حنفی بن گیا۔ البتہ اس کی نسبت اس بڑے نام سے کی گئی جو ان ائمہ میں سب سے بڑا اور بہترین کا استاد تھا۔

امام صاحبؒ کی مجلسِ تحقیق و بحث

(۲) ـــــــ ایک سبب امام ابو حنیفہؒ کا وہ طریقۂ کار بھی ہے جو وہ درست مسائلِ علمیۂ مختلفہ کے سلسلے میں وہ اختیار کیا کرتے تھے۔ فرضی یا واقعی معاملات سے متعلق احکام پر غور کرنے اور طلباء کے سامنے یہ مسائل رکھ دیتے، پھر ان کے خیالات سنتے۔ ان سے مباحثہ کرتے، یہ رفقا خود بھی مباحثہ میں حصہ لیتے، قیاسی مسائل میں کافی تند بحثیں ہوتیں اور یہ ایک دوسرے سے الجھتے رہتے۔ کبھی ایک خیال پر متفق ہو جاتے اور کبھی اختلاف رونما ہو جاتا۔ امام صاحبؒ چونکہ از حد متقی تھے، حق پر اعتماد رکھتے اور آزادیِ رائے کا احترام کرتے، اس لیے اپنے تلامذہ سے فرماتے کہ جو دلیل مدلل ہو اس کو قبول کر لو۔

امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ کے اقوال مرتب فرمایا کرتے تھے حالانکہ ان کے اپنے اقوال بھی مرتب ہو رہے تھے۔ یہ اقوال آنے والی نسل تک منتقل ہوے۔ ان کے مباحثہ کا یہ مجموعہ ہی اس مکتبِ فکر کا سرمایہ تھا۔

جہاں مدارست جاری تھی، مذاکرے ہوتے تھے، استنباط کا کام ہوتا تھا اور تخریجِ مسائل

ہورہی تھی۔ کبھی یہ علماءے متفق نظر آتے اور کبھی مختلف الرائے ہوتے۔ خواہ اختلاف ہو یا اتفاق، لیکن بہر حال یہ سب ایک ہی مدرسۂ فکر سے تعلق رکھتے تھے جو چند نسلوں کے بعد ایک مستقل مسلک کی صورت اختیار کر گیا۔

آزادیِ فکر و آزادیِ استدلال کے نمونے

(۳) ــــــــــ ان اعلام علماء کے درمیان اتحاد کا ذریعہ وہ ملاقات نہ تھی کہ جس میں ایکدوسرے کے خیالات سے آگاہ ہوتے بلکہ تلمذ پھر صحبت، پھر تدارس اقوال۔ یہ ایسی روش تھی کہ اقوال و مسائلِ فقہی میں خواہ اتفاق ہو یا اختلاف، لیکن یہ بحث ختم ایک اصول ہی پر ہوتی۔ اس طرح وہ اصول جس پر امام ابو حنیفہؒ گامزن تھے، ان کے بعد بھی ان کے عہدِ حیات کی طرح ان کے شاگردانِ رشید کے ہاتھوں قائم رہا، البتہ کبھی کبھی، کہیں کہیں، کسی کسی بات پر معمولی سا اختلاف دوسری چیز ہے۔

مثلاً قاضی ابو یوسفؒ نے امام صاحبؒ کے بعد حدیث پڑھی۔ محدثین اور فقہاء رائے کی کثیر تعداد سے فیض حاصل کیا۔ لہٰذا وہ نہ صرف اپنے استاذ سے بلکہ دوسرے محدثین سے بھی بکثرت استدلالات پیش کرتے ہیں۔

اسی طرح امام محمدؒ کا معاملہ ہے۔ اس اختلاف سے یہ مراد نہیں کہ حدیث سے دلیل دینے کا معاملہ کوئی اختلافی مسئلہ ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان حضرات نے (ایسی احادیث سے بھی استدلال کیا)، جو امام ابو حنیفہؒ تک نہیں پہنچیں، یا جن کے راویوں پر امام صاحبؒ نے اعتماد نہیں کیا۔

(۴) ــــــــــ علاوہ ازیں اتحاد اصول مزج و اختلاط کا تیسرا سبب تھا جس نے اس مجموعۂ آراء فقہی کو ایک مستقل فقہی مذہب کی صورت دے دی۔

بعض فقہاء کا خیال ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اقوال در اصل امام ابو حنیفہؒ کے اقوال ہیں، کیوں کہ امام ابو حنیفہؒ شدتِ پرہیزگاری کے باعث مسئلہ کی مختلف صورتیں پیش کرتے اور ان میں سے ایک صورت کو ترجیح دے کر اختیار کر لیتے اور باقی کو مسترد کر دیتے۔ کبھی ایسا ہوتا کہ ایک مسلک اختیار کر لیتے پھر اس سے رجوع فرماتے تو فقہائے متاخرین نے سمجھا کہ ان کے شاگردوں کے اقوال در اصل امام ابو حنیفہؒ کے وہی اقوال ہیں، جن سے وہ رجوع کر چکے ہیں۔

در مختار کے مصنف نے قاضی ابو یوسفؒ کا ایک قول نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

"میرا کوئی قول ایسا نہیں ہے جو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے خلاف ہو، میں نے وہی کہا جو وہ کہتے تھے"

نیز امام زفرؒ سے بھی منقول ہے:

"میں نے امام ابو حنیفہؒ کی کسی بات میں مخالفت نہیں کی، ہاں مگر جو کچھ خود انھوں نے فرمایا۔"

امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ

اور طحاوی میں تو یہ عبارت بھی موجود ہے:

"اور جب اصحاب ابی حنیفہؒ کا کوئی قول ذکر کیا جائے گا تو یقیناً وہ ابو حنیفہؒ سے ہی منقول ہوگا، کیوں کہ آپ کے تمام بڑے بڑے شاگردوں، مثلاً ابو یوسفؒ، محمدؒ، زفرؒ اور حسنؒ سے آپ کے اقوال مروی ہیں۔ ان لوگوں کا قول ہے:

"ہم نے جو مسئلہ بھی بیان کیا ہے۔ وہ دراصل امام ابو حنیفہؒ ہی سے مروی ہے" اور اس بات پر انھوں نے شد و مد سے قسم تک کھائی ہے۔

اس لیے فقہ میں کوئی متحقق قول یا مسلک ایسا نہیں جو امام صاحب کا مسلک نہ ہو اور اگر وہ کسی اور طرف منسوب ہے تو محض مجازاً۔"

یہ طحاوی کی عبارت ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ سراسر مبالغہ ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور اسی طرح امام محمدؒ کے اقوال صرف یہی حیثیت نہ رکھتے تھے، کیوں کہ اس طرح تو مصنف طحاوی انھیں مستقل مجتہدوں کی فہرست ہی سے خارج کیے دے رہا ہے۔ بلکہ ان کی شخصیتوں کو استاذ کی شخصیت میں مدغم کرنا ہے کہ ان کی طرف جو اقوال منسوب ہیں، وہ از روے حقیقت نہیں محض مجازاً۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ امام ابو حنیفہؒ قیاس یا استحسان کے طور پر جب بھی مسائل کا استنباط کرتے تو مسئلے کے متعدد پہلو سامنے رکھ لیتے اور بعض ایسے مفروضات کو پسِ پشت ڈال دیتے۔ جن کے بارے میں وہ سمجھتے کہ یہ عوام کے معاملات میں مناسب نہیں یا قیاس کے مقررہ ضابطوں کے مطابق نہیں یا شارع کی نگاہوں میں مقاصد دین سے ٹکراتے ہیں۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا کہ آپ کے شاگرد آپ کی زندگی میں یا بعد میں بھی آپ کے بعید از قیاس مفروضہ مسائل سے اختلاف کرتے، اس لیے یہ کہنا درست نہیں ہو سکتا کہ امام صاحب کے اقوال یا آراے جن سے وہ

رجوع کر چکے تھے، آپ کی وفات کے بعد ان شاگردوں نے انہی میں سے کسی قول یا رائے کو اختیار کر لیا۔

گاہے گاہے امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کی رائے امام ابو حنیفہؒ کے اُس قول یا فعل سے مطابق ہو جاتی ہے، جس سے امام صاحب نے رجوع کر لیا تھا، یوں ان حضرات کا قول امام صاحب کے منسوخ قول کے مطابق ہو جاتا ہے۔ جب کوئی شاگرد کسی ایسے قول پر فتویٰ دے گا، تو وہ استاد سے روایت نہیں، بلکہ اس کی مخالفت شمار ہو گی۔ ایک تو یوں کہ اس نے استاد کی آخری رائے کو قبول نہ کیا۔ دوسرے اس طرح کہ اس نے استاد کے فیصلہ سے اختلاف کیا جس سے استاد رجوع کر چکا ہے، کیوں کہ اس کی رائے میں رجوع درست نہ تھا، تو جو شاگرد اس حد تک مخالفت کر سکتا ہو، اس کے بارے میں یہ کہنا کس طرح درست ہو سکتا ہے کہ اس کی جانب حقیقتاً نہیں بلکہ محض مجازاً فقہی اقوال منسوب ہیں؟

اُستاد اور شاگرد کے اختلافِ آراء کا سبب کیا تھا؟

نیز امام صاحبؒ کے شاگردوں کی مخالفت کا سبب یہ بھی ہے کہ انھیں، امام صاحبؒ کی وفات کے بعد کوئی ایسی حدیث دستیاب ہوئی جو ان کی زندگی میں نہیں پہنچی تھی۔ یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ یہ بھی استاد کا قول ہے اور شاگرد کی طرف محض مجازاً منسوب ہے؟ ابنِ عابدین نے بھی ان اقوال کو امام صاحب کی طرف منسوب کرنے کی کوشش کی ہے اور ان کے شاگردوں کی طرف محض مجازاً نسبت کی ہے اور کہا ہے:

"امام صاحبؒ نے اپنے شاگردوں سے فرمایا تھا کہ میرے اقوال میں سے صرف وہی قول قبول کرو، جس کی دلیل بھی موجود ہو، اس لیے امام صاحب کے بعد اُن کے شاگردوں کے اقوال در اصل انہی کے اقوال متصور ہوں گے، کیوں کہ انھوں نے امام صاحب کے مقرر کردہ اساس ہی پر اجتہاد کیا ہے۔ لہٰذا رجوع پورے طور پر ثابت نہ ہو گا، یہ درست ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ جب صحیح مل جائے تو وہی میرا مسلک ہے۔ ابن عبد البرؒ نے بھی امام ابو حنیفہؒ و دیگر ائمہ حضرات سے یہی قول نقل کیا ہے۔ نیز امام شعرانیؒ نے بھی ائمہ اربعہ سے یہی بات نقل کی ہے[1]۔"

امام صاحبؒ کے شاگرد مجتہد مستقل تھے

سچی بات تو یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب مجتہد مستقل تھے اور ان میں سے ہر ایک مستقل

---

[1] رسم المفتی ص ۲۴

رائے کا مالک تھا، خواہ وہ رائے استاد سے موافق ہوتی یا مخالف، البتہ انداز فکر سب کا ایک تھا، قاضی ابو یوسفؒ کی کتابوں کا مطالعہ کیجیے۔ آپ کئی مسائل میں اختلاف دیکھیں گے اگرچہ یہ اختلاف اصولیات میں نہیں، لیکن فروعات میں کثرت سے نظر آتا ہے۔

اسی طرح کتبِ امام محمدؒ کا معاملہ ہے۔ یہ اختلاف ایسے متبع انسان کا کارنامہ نہیں ہو سکتا، جو استاد کے آراء میں سے کسی رائے کو اختیار کر لینے کی حد سے آگے نہ بڑھے، اس کی رائے محض مجازاً ہی اس کی طرف منسوب ہو۔

کتبِ فقہ کا اگر استقرا کیجیے اور امہاتِ مسائلِ فقہیہ پر ایک نظر ڈالیے تو بہت سے اختلافی مسئلے نظر آئیں گے۔ مثلاً لزوم وقف، سفیہہ (احمق) کی سزائے رجم (سنگسار) یا مقروض کا رجم وغیرہ وغیرہ۔ ان تمام مسائل میں بکثرت اور واضح طور پر اختلاف نظر آتا ہے، حتیٰ کہ مذکورہ مسائل میں منہج فکر بھی جدا نظر آتا ہے۔ اس طرح کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں، اس لیے ان کی فقہی شخصیتوں کو سلب کر کے استاذ کی شخصیت میں مدغم کرنے کا مطلب صاف طور پر حقائق سے تمسخر کرنا ہے۔

ان حضرات نے اپنی کتابوں میں اپنے استاذ امام ابو حنیفہؒ کے اقوال اپنے اقوال کے ساتھ ساتھ محض اس لیے ذکر کیے ہیں کہ انھیں مختلف مسائل پر نظر رکھنے والے فقہاء کی سخت تلاش رہی تھی اور یہ بھی خیال تھا کہ اصولِ اجتہاد یکساں رہے، نیز ابو حنیفہؒ اور ان کے معاصر فقہاء کے زمانہ ہی سے عراقی فقہاء کے افکار اور فقہ کی تدوین جاری تھی تاکہ فقہ کا طالب علم فقہاء کے مختلف اقوال دیکھ کر دلائل کی قوت کا اندازہ کر سکے۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ فرمایا کرتے تھے:

"سب سے بڑا عالم وہ ہے جو اختلافِ افکار کا زیادہ عالم ہو۔"

فقہ حنفی کے مسائل غیر ماثورہ اور امام صاحب کے اقوال میں محض ان کے شاگردوں کے اقوال ہی مخلوط نہیں ہوئے، بلکہ بعد ازاں بھی فقہ حنفی میں کئی ایسے مسائل کا اضافہ ہوا، جو امام ابو حنیفہؒ اور ان کے شاگردوں سے منقول نہیں۔ ان کے بعد کے مسائل میں سے کچھ پر تو اعتماد کر لیا گیا اور بعض پر اعتماد نہیں کیا گیا۔ نیز بعض اصحاب نے کسی کو اور بعض نے کسی دوسرے قول کو ترجیح بھی دی۔ اس طرح ایک عظیم اختلاف پیدا ہو گیا، اور ترجیح کی بھی کثرت ہو گئی، لیکن یہ تمام کام ایک مقررہ اصول اور مضبوط بنیاد پر ہوا، ان مراحل سے گزرنے کے بعد کہیں یہ مذہب پھلا پھولا، وقت کے احتیاجات سے ہم آہنگ ہوا، اور

عامۂ احوال کے درد کا درماں بن گیا۔

ہم اس مسلک کے عوامل ارتقاء کو تین عنوانات کے تحت مختصراً بیان کریں گے، جن کے باعث یہ مسلک پروان چڑھا اور جو اس کی کامیابی کا باعث بنے۔

وہ تین عوامل یہ ہیں:

(۱) مجتہدینِ کرام

(۲) تخریجِ مسائل کرنے والے حضرات۔

(۳) امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب سے بکثرت منقولہ اقوال، تخریجِ مسائل کی کثرت اور تخریج کرنے والوں کے اقوال کا اعتبار۔ اب ہم ان ہر سہ عوامل کو مجمل لیکن واضح طور پر یا کسی حد تک تفصیل سے الگ الگ بیان کریں گے۔

اصحابِ اجتہاد و تخریج

طبقاتِ فقہاء کی تقسیم اور ان کے حدودِ عمل

مجتہدین فقہاء اور ان کے مراتب

ابنِ عابدین فقہاء کو سات طبقات میں تقسیم کرتے ہیں، جو یہ ہیں:

فقہاء کا پہلا طبقہ یہ وہ طبقہ ہے جو شرع میں اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہے، اور کتاب و سنت سے مسائل کا استخراج کرتا ہے، اپنے اجتہاد میں کسی کا متبع اور پیرو نہیں ہوتا۔ عام اس سے کہ اجتہاد کا تعلق ان اصولوں سے ہو، جن پر استنباط مبنی ہوتا ہے یا عام اصولوں سے استنباط کیے ہوئے جزوی مسائل سے ہو، ان کی حیثیت وہی ہے جو ائمۂ اربعہ کی تھی۔ امام اوزاعیؒ، امام لیث بن سعدؒ وغیرہ جو ائمۂ اعلام میں شمار ہوتے ہیں، انھوں نے کبھی کسی کی تقلید نہیں کی، نہ دلیل میں نہ استدلال کی اصلِ عام میں، نہ فروعِ جزئیہ میں، یہ ائمہ اعلام اصول میں کہیں متفق اور ہم نوا نظر آتے ہیں تو استعداد مخالفت کے باوجود اتفاقی طور پر نہ کہ تقلید کرتے ہوئے اور وہ بھی کثرت اور توافر و افراط کے ساتھ نہیں۔

اصحابِ ابوحنیفہؒ کس طرح کے مجتہد تھے؟ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شیخ مذہب ابوحنیفہ بلند مرتبہ مجتہد تھے، لیکن کیا ان کے اصحاب ابو یوسفؒ، محمدؒ، زفرؒ اور اسی پایہ کے دوسرے اصحاب کو بھی مجتہدین کی اس قسم میں شمار کیا جا سکتا ہے؟

ابنِ عابدین نے دوسرے اصحابِ قلم کے اصول پر ان اصحاب کو پہلے نہیں، بلکہ دوسرے درجہ کے مجتہدوں میں شمار کیا، اور انھیں "مجتہد فی المذہب" قرار دیا ہے، اور نہ مجتہد مستقل کے زمرے میں نہیں رکھا ہے، وہ کہتے ہیں:

"مجتہدین فی المذہب" کے طبقہ میں ابو یوسفؒ، محمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے دیگر اصحاب بے شک ادلۂ مذکورہ سے استخراجِ احکام پر قادر ہیں، لیکن انھوں نے بعض فروعی احکام میں استاد سے اختلاف کیا ہے، لیکن قواعدِ اصول یعنی اصولِ اجتہاد میں استاد کے مقلد ہی ہیں۔[1]

لیکن یہ بات قابلِ قبول نہیں، کیوں کہ ابو یوسفؒ، محمدؒ، زفرؒ اور دوسرے اصحابِ ابوحنیفہؒ امرِ واقعہ یہ ہے کہ اسلوبِ فکر میں پورے طور پر مستقل مجتہد تھے، ہرگز اپنے استاد کی کسی طرح سے بھی تقلید نہیں کرتے تھے، رہا استاد کے خیالات سے واقفیت یا افہام و تفہیم اور آغازِ درس میں امتیازی حیثیت حاصل کر لینا، یہ چیزیں ایسی نہیں جو ان کی حریتِ اجتہاد اور استقلالِ فکر میں مانع ہوں، ورنہ لازم آئے گا کہ ہر شاگرد اپنے استاد کا یکسر مقلد ہوا کرتا ہے، پھر بات یوں ختم ہو گی کہ خود امام ابوحنیفہؒ مستقل مجتہد کے مرتبہ سے گر جائیں گے، کیوں کہ انھوں نے بھی ابراہیم نخعیؒ کی فقہ کا علم اپنے استاد حماد بن ابی سلیمانؒ سے حاصل کیا تھا، اور بہ کثرت ان سے تخریجِ مسائل کیا کرتے تھے۔

یہ بات تو وہی کہہ سکتا ہے جو امام ابوحنیفہؒ کو فقہ اور اجتہاد میں بالکل کورا ثابت کرنا چاہتا ہو، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ مستقل امام تھے اور جب انھوں نے ابراہیم نخعیؒ کی فقہ حاصل کی تو کبھی اختلاف کیا اور کبھی اتفاق، اور اتفاق کی بنیاد استدلال و ثبوت تھی نہ کہ تقلید و اتباع۔ یہی حیثیت اصحابِ ابوحنیفہ کی ہے، انھوں نے فقہ استاد سے حاصل کی، طرزِ جہاد سیکھا، کبھی ان کے مسلک سے اتفاق کیا، کبھی اختلاف، موافقت کی تو تقلید کے جذبے سے نہیں، بلکہ اقتناع و استدلال سے متاثر ہو کر اور دلیل کے قائل ہو کر، اور ظاہر ہے یہ شان ایک مقلد کی نہیں ہو سکتی، کسی طرح بھی!

امام ابو یوسفؒ اور امام ابوحنیفہؒ

وہ اصول جن پر استنباط مبنی ہوتا ہے، شیخ (ابوحنیفہؒ) اور اس کے تلامذہ (امام ابو یوسف و امام محمد وغیرہ)، میں بڑی حد تک یکساں تھے، لیکن صرف بڑی حد تک، پورے طور پر نہیں اور یہی اختلاف ثبوت ہے، ان کے مجتہد مستقل ہونے کا، گو طریقِ استنباط میں بڑی حد تک اتفاق تھا، لیکن یہ اتفاق اتباع کے باعث نہیں تھا بلکہ اقتناع کے ماتحت تھا، یہی مجتہد کے درمیان وجہ امتیاز اور قسطاس مستقیم ہے۔

نیز جو کوئی بھی ان آئمۂ کرام کے حالات و سوانح کا مطالعہ کرے گا وہ ان کے مقلد ہونے کی مکمل

---

[1] شرح رسالہ رسم المفتی ص ۱۱

نفی کرنے پر مجبور ہوگا، ان حضرات نے صرف استاد ہی سے کسبِ علم پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ دوسرے آستانوں پر بھی پہنچے اور استفادے سے دریغ نہیں کیا۔ امام ابو یوسفؒ عرصہ تک اصحابِ اہلِ حدیث سے وابستہ رہے اور ان سے احادیثِ کثیر کا ذخیرہ حاصل کیا، ان میں سے کافی حدیثیں ایسی تھیں جو امام ابو حنیفہ صاحب تک نہیں پہنچی تھیں۔ اس کے بعد عہدۂ قضا کی گراں بار ذمہ داریاں انہیں تفویض ہوئیں، اور احوالِ عوام سے متعارف ہونے کا موقعہ ملا۔ استاد سے جو سیکھا تھا، اس طرح پر صیقل ہوگئی عوام سے متعارف ہو کر فیصلے کرنے اور حقائقِ زندگی سے آگاہ ہونے کے بعد (تجرباتی دلائل سے مسلح ہو کر) انھوں نے بارہا استاد سے اختلاف کیا۔ اب اگر ہم یہ کہیں کہ جو کچھ انہوں نے فرمایا ہے وہ امام ابو حنیفہؒ ہی کے اقوال ہیں، جنھیں امام ابو یوسفؒ نے انتخاب کر لیا تھا تو یہ محض حقائق کی تکذیب ہوگی۔

امام محمدؒ حیاتِ علمی کے آغاز میں بہت کم مدت تک امام ابو حنیفہؒ کے پاس رہے، اس کے بعد وہ امام مالکؒ کی خدمت میں چلے گئے اور مؤطا کی ان سے روایت بھی کی۔ ان کی روایت اسناد کے لحاظ سے بہت زیادہ صحیح سمجھی جاتی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے، اگر یہ مقلد بھی تھے تو کس امام کے؟ امام ابو حنیفہؒ کے یا امام مالکؒ کے؟ یا دونوں کے؟ انصاف اور منطق دونوں ہمیں مجبور کرتے ہیں کہ ہم اس بات کا اعتراف کر لیں کہ وہ مجتہد مطلق مستقل تھے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے دوسرے تمام اصحاب کا حال ہے!

فقہا کا دوسرا طبقہ

ابن عابدین نے جن سات طبقات کا ذکر کیا ہے، ان میں ایک طبقہ "مجتہد فی المذہب" کا ہے، جو امام ابو حنیفہؒ کے مقرر کردہ اصولِ اجتہاد کے مطابق دلائل کے ساتھ تخریجِ مسائل کرنے کی قدرت رکھتا ہے اور اس طبقہ میں انھوں نے ابو یوسفؒ، محمدؒ، زفرؒ اور امام صاحبؒ کے دیگر اصحاب ہی کو شمار کیا ہے۔ اس خیال کے غلط ہونے پر ہم گفتگو کر چکے ہیں۔ پس اس طبقہ میں جب صرف ان اصحاب ہی کو مثال میں پیش کیا جاسکتا ہے، تو گویا مذہبِ حنفی میں اس طبقہ کا درحاصل کوئی وجود نہیں، کیوں کہ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور دیگر اصحابِ ابو حنیفہؒ مستقل مجتہد تھے اور ان کی رائے کا اتنا وزن تھا، جتنا ان کے استاد کی رائے کا ہوتا تھا اگرچہ استاد (امام ابو حنیفہؒ) کی یہ اہمیت و منزلت کچھ کم نہیں کہ انھیں سبقت، تعلیم اور تثقیف کا فضل و تفوق حاصل تھا۔

فقہاء کا تیسرا طبقہ

یہ طبقہ ان مسائل میں اجتہاد کرتا ہے، جن کے بارے میں صاحبِ مذہب (امام ابو حنیفہؒ) اور ان کے اصحاب سے کوئی قولِ فیصل مروی نہیں، یہ مذہب

کے اندر رہ کر مقررہ اصولوں پر صرف ایسے احکام کا استنباط کرتے ہیں، جو منصوص علیہ نہیں ہوتے اور طے شدہ مسائل میں انھیں ایک خاص دائرۂ فکر میں رہ کر سوچنے کا حق حاصل ہوتا ہے اور یہ دائرۂ فکر سابق ائمہ کا مسلک موجود ہونے کی وجہ سے ایسی حیثیت رکھتا ہے، گویا کہ اس کا کوئی وجود ہی نہیں، یعنی اگر سابق حضرات کے فتاویٰ موجود ہوں تو ان کو بھی ان ہی فتاویٰ پر فتویٰ دینا ہوگا۔

یہ طبقہ در اصل دو عناصر سے مرکب ہے:

ایک عنصر تو یہ ہے کہ عام قواعد کا ان ماثورہ فروعات سے استخلاص جن کا امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب التزام رکھتے تھے، کیوں کہ یہی بزرگ تھے، جنھوں نے اس سلسلے کے قواعد و ضوابط مرتب کیے اور وہ اصول وضع کیے جن کی بنیاد پر ایسا استنباط ممکن ہو، جو احکام فقہیہ کے استخراجِ سلیم کا مقیاس ثابت ہو سکے اور اجتہاد کی یہی قوی ترین سنّت ہے!

دوسرا عنصر، جو احکام مذکورہ قواعد کی اساس پر منصوص علیہ نہیں ہیں، ان کا استنباط بر ایں طور کرنا کہ مذہب حنفی سے اعراض نہ ہو۔

اس طبقہ میں خصافؒ، طحاویؒ، ابو حسن کرخیؒ، شمس الائمہ حلوانیؒ، شمس الائمہ سرخسیؒ، فخر الاسلام بزدویؒ اور فخر الدین قاضی خاںؒ ہیں۔ یہ ہی وہ طبقہ ہے کہ جس نے فقہ حنفی کی خدمت کی۔ اسی نے اس کے ارتقاء اور نمو، نیز تخریج مسائل اور امام صاحبؒ کے اقوال پر افتا کی بنیاد رکھی، اس طبقہ نے مقابلہ، رائے اور وجوہاتِ ترجیح کو مرتب کیا، بعض اقوال کو ضعیف اور بعض کو قوی ثابت کیا اور اسی طبقہ نے مسالکِ حنفی کے لیے ذخیرۂ فقہ کو یگانہ اور نمایاں حیثیت دی۔

فقہا کا چوتھا طبقہ ابن عابدین نے اس کو اصحابِ تخریج قرار دیا ہے، یہ فقہا اپنے استاد کی اتباع کے پابند رہتے ہوئے مسائل کی تخریج کیا کرتے تھے، لیکن ہم اس طبقہ کو طبقۂ مرجحین کے نام سے یاد کرتے ہیں، یہ ایسے مسائل کا استنباط نہیں کرتے جن کے بارے میں کوئی ماثور و منقول حکم نہیں ملتا، بلکہ وسائلِ ترجیح سے کام لیتے ہوئے طبقۂ سابقہ کے ضبط کردہ آراء و رو

ابو الحسن کرخی، متوفی ۳۴۰ھ امام وقت تھے، اعلام فقہاء میں شمار ہوتے تھے۔

شمس الائمہ حلوانیؒ۔ متوفی ۴۵۶ھ یہ بھی اعلام فقہاء میں سے تھے۔

شمس الائمہ سرخسیؒ۔ مصنف "مبسوط" متوفی ۴۸۳ھ۔

شمس الاسلام بزدویؒ۔ متوفی ۴۸۲ھ

اور قاضی خاںؒ۔ متوفی ۵۹۳ھ "فتاوائے قاضی خاں" فقہ کی مشہور کتاب ہے۔

کے مابین ترجیح کا کوئی پہلو اختیار کرتے ہیں، اس کو یہ حق حاصل ہے کہ زمانے کے حالات یا حالاتِ عصر کے مطابق کسی قوی دلیل کی بنا پر یا صلاحیتِ تطبیق کے باعث مروی اقوال میں سے کسی قول کو مرجح قرار دیں، خاص طور پر اس فعل کو استنباطِ مستقل نہیں قرار دیا جاسکتا۔ نہ تالیع مانا جاسکتا ہے۔ بلکہ یہ ترجیح و موازنہ ہے، ان لوگوں میں ابوبکر رازی[1] مشہور ہیں۔

امام رازیؒ کس درجہ کے مجتہد تھے؟

اس طبقہ میں اور سابقہ طبقہ میں ایک باریک اور نازک سا فرق ہے، جو صاف طور پر متعین نہیں ہوسکتا اور جو لوگ ان دونوں کو ایک ہی طبقہ شمار کرتے ہیں، وہ بھی حقیقت سے کچھ دور نہیں، کیوں کہ مقتضائے اصول پر آراء کے درمیان ترجیح دینا ایسے فروعی احکام کے استنباط سے کسی طرح کم وزن نہیں، جن کے احکام ائمہ سلف سے منقول نہ ہوں۔

اور امام رازیؒ بھی جنھیں چوتھے طبقہ میں شمار کیا جاتا ہے۔ قاضیخاںؒ، کرخیؒ اور دوسرے سابقہ طبقہ کے ائمہ سے کم مرتبہ نہیں۔ امام رازیؒ کی تصنیف "احکام القرآن" ان کے علم وفضل کی شاہد ہے۔

فقہا کا پانچواں طبقہ

یہ فقہا کا وہ طبقہ ہے، جو مختلف مذاہبِ فقہی کے اقوال کے مابین موازنہ کی استعداد و صلاحیت رکھتا ہے۔ ابن عابدین نے اس طبقہ کے متعلق لکھا ہے:

"ان لوگوں کا کام یہ ہے کہ بعض روایات کو دوسری روایات کے مقابلہ میں تفوق اور تفضل دے سکتے ہیں ایسے مواقع پر جو الفاظ یہ استعمال کرتے ہیں، یہ ہیں:

"یہ اَولیٰ ہے۔" "یہ اصح روایت ہے۔" "یہ اوضح ہے۔" "یہ اوفق للقیاس ہے۔" "یہ اوفق للنّاس ہے۔"

ہمارے خیال میں اس طبقہ میں اور سابقہ طبقہ میں کوئی واضح امتیاز نہیں۔ اس مقصد سے کہ اقسام متمائز رہیں، ضروری ہے کہ تینوں طبقات یعنی تیسرے چوتھے اور پانچویں طبقہ کو حذف کردیا جائے اور صرف دو ہی طبقوں کا اعتبار ملحوظ خاطر رکھا جائے۔

(۱) ــــ ایک تو طبقۂ مخرجین (اصحابِ تخریج) جو ایسے مسائل کے احکام کا استخراج کرتے ہیں، جن کے بارے میں اصحابِ ائمہ سلف سے کوئی بات مروی نہیں ہے، لیکن ان کے وضع کردہ

---

[1] ابوبکر رازی ہی کو خصاص کہتے ہیں یہ ۳۷۰ھ میں فوت ہوئے۔

قواعد سے سرمو انحراف نہیں کرتے۔

(۲) دوسرا طبقہ، مرجحین کا ہے جو مختلف روایات اور مختلف اقوالِ فقہی کے مابین ترجیح کا فریضہ انجام دیتے ہیں۔ یہ قوی تر روایات پر ترجیح کی بنیاد رکھتے ہیں اور صحیح تر اقوال کو ممتاز کرتے ہیں جو قیاس سے زیادہ سے زیادہ توافق رکھتے ہوں اور لوگوں کے لیے زیادہ سے زیادہ سہولت بخش ہوں۔

اس سے قبل ہم اس بات کی طرف اشارہ کر چکے ہیں کہ کوئی ایسا دوسرا طبقہ جو اصحاب ابو حنیفہ پر مشتمل نہیں جسے مرتبۂ مجتہدین مستقلین سے تنزل کر کے مرتبۂ تابعین شیخ (امام ابو حنیفہ) تک پہنچانے کی کوشش کی جا رہی ہے، اسی نظریہ کی بنیاد پر یہ حضرات طبقات مجتہدین پانچ قرار دیتے ہیں، حالانکہ درحقیقت وہ صرف تین ہی ہیں۔

پہلا طبقہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب۔

دوسرا طبقہ مخرجین، یعنی اصحابِ تخریج کا۔

تیسرا طبقہ مرجحین یعنی آراے مختلفہ کے مابین ترجیح دینے والوں کا۔

فقہا کا چھٹا طبقہ

ابن عابدین وغیرہ نے جو طبقاتِ فقہا قائم کیے ہیں، ان میں یہ چھٹا طبقہ مقلدین کا ہے۔ یہ اقوال و روایات کے مابین ترجیح نہیں دے سکتے، لیکن اُنھیں سابقین کے اقوال ترجیحی کا علم رکھتے ہیں اور انھی کو اختیار کرتے ہیں، ان کے بارے میں ابن عابدین کا قول ہے:

"یہ زیادہ قوی (اقویٰ) اور قوی، ضعیف اور ظاہر روایت، ظاہر مذہب اور روایت نادرہ کی تمیز کی قدرت و صلاحیت رکھتے ہیں، مثلاً متونِ معتبرہ کے مصنفین، جیسے مصنف کنز الدقائق، صاحب درمختار، مصنفِ وقایہ اور صاحب المجمع وغیرہ۔

ان اصحاب نے اپنی کتابوں میں اقوال مردودہ اور روایاتِ ضعیفہ نقل نہیں کیے لہٰذا اس طبقہ کا عمل ترجیح پر مبنی نہ تھا بلکہ ترجیحی اقوال و آراء اور ترتیبِ درجات ترجیح کا عرفان اسے حاصل تھا، یہی اصول اس کا اصحابِ ترجیح کے ساتھ ہوتا ہے، جن میں کوئی کسی رائے کو ترجیح دیتا ہے، کوئی کسی کو طبقۂ مقلدین کے لوگ اصحابِ ترجیح کے زیادہ قوی قول کو اصولِ مذہب کے مطابق پر اعتماد کرتے ہوئے اختیار کر لیتے ہیں یا ایسا قول جو زیادہ قابلِ اعتماد ہو یا اس قول کی تائید زیادہ لوگوں نے

کی ہو۔"

خیر الرملیؒ اپنے فتاوی میں لکھتے ہیں:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ مختلف فیہ راجح و مرجوح اقوال اور قوی و ضعیف کے مراتب معلوم کرنا طالبانِ علم کا منتہائے مقصود ہوتا ہے: اس لیے قاضی اور مفتی پر لازم ہے کہ وہ محض اندازہ سے جواب نہ دے بلکہ ٹھوس دلائل سے جواب دے اور اللہ تعالیٰ کے حلال کو حرام اور حرام کو حلال بتاکر خدا پر افترا کرنے سے بچے"۔[1]

اس بات کی معرفت کہ علماء نے کس قول کو ترجیح دی ہے۔ نیز اصحابِ ترجیح کا موازنہ قوتِ دلیل یا کثرتِ عدد کے اعتبار سے کوئی آسان اور سہل کام نہیں ہے۔

فقہا کا آخری طبقہ

یہ مذکورہ طبقات سے فروتر ہے، یہ لوگ محض مقلد ہوتے ہیں اور مذکورہ امور میں سے کسی کی قدرت و استطاعت نہیں رکھتے۔ انھیں تخریج مسائل ترجیح آراء حتیٰ کہ مرجوح اقوال کے انتخاب کی قدرت نہیں ہوتی، ابن عابدین نے اس طبقہ کا وصف ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"انھیں کھرے اور کھوٹے کی تمیز نہیں ہوتی۔ یہ لوگ دائیں بائیں میں فرق نہیں کرسکتے: بلکہ اندھیرے میں ٹامک ٹوئیاں مارنے والے کی طرح جو کچھ دیکھتے ہیں، نقل کر دیتے ہیں۔ اس لیے جو ان کی تقلید کرے گا وہ گھاٹے میں رہے گا"۔

جب ان کی یہ حیثیت ہے تو میں نہیں سمجھتا، انھیں فقہا میں کس طرح شمار کیا جاسکتا ہے؟ ہم بہت زیادہ رواداری برتیں تو انھیں صرف نقل نویس کہہ سکتے ہیں۔

ابنِ عابدین کے بیان کردہ طبقاتِ فقہا

یہ فقہاء کے وہ طبقات ہیں، جو ابنِ عابدینؒ نے ذکر کیے ہیں۔ اس بحث و گفتگو سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان کی ترتیب اسی طرح ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں، یعنی:

پہلا طبقہ مجتہدینِ مستقلین کا ہے جو امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب پر مشتمل ہے۔

پھر وہ طبقہ ہے جسے ہم اصحابِ تخریج کے نام سے یاد کرتے ہیں، یہ حضرات طبقۂ اولیٰ کے قواعد و ضوابط کے پابند ہیں اور اسی اساس پر فروعی مسائل میں قیاس سے کام لیتے ہوئے فتویٰ

---

[1] "الفتاوی الخیریہ" ج ۲ ص ۲۳۱

دیتے ہیں۔

پھر وہ طبقہ ہے، جو اصحابِ ترجیح کے نام سے موسوم ہے۔ یہ لوگ اقوالِ مختلفہ میں ترجیح دیتے ہیں۔

اس کے بعد وہ طبقہ ہے جو طبقۂ ماقبل کے ترجیحات کا شناسا ہے، لیکن ایسے اقوال میں خود ترجیح دینے کا حق نہیں رکھتا جس کی سابق سے کوئی سند موجود نہ ہو۔

چونکہ پہلے تینوں طبقات مجتہدین پر مشتمل تھے۔ عام اس سے کہ ان کا اجتہاد مطلق ہو یا دائرۂ مذہبِ فقہی کے اندر، لیکن جب اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا اور فقہائے مذہب حنفی نے اس بند دروازے پر قفل لگا دیا، جیسے دوسرے مذاہبِ فقہی کے فقہاء بھی کر چکے تھے، تو اب کسی کو بھی حقِ ترجیح حاصل نہیں رہا، بلکہ مفتی اور قاضی کا بھی صرف یہ کام رہ گیا کہ اقوالِ راجح کا علم حاصل کرلے اور انہی پر بحث و گفتگو کرتا رہے۔

آگے چل کر ہم اس سلسلے میں مزید گفتگو کریں گے!

مذہبِ حنفی میں کثرتِ اقوال

اسباب و عوامل، وجوہ و علل

اقوالِ مختلفہ کے باعث تباین احکام

مذہبِ حنفی میں اقوال و اختلاف کی کثرت ہے۔ تباینِ اقوالِ مختلفہ کے باعث احکام بھی متباین ہوتے ہیں، چونکہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب سے جو روایات منقول ہیں وہ مختلف ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کسی مسئلے میں کوئی حکم کبھی ایک روایت کے مطابق لگایا جاتا ہے۔ کبھی کسی دوسری مخالف روایت کی بنا پر۔

خود ائمہ کا جہاں تک تعلق ہے وہ بھی باہم مختلف ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کبھی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے اختلاف کرتے نظر آتے ہیں اور ایسا بھی ہوتا ہے کہ امام زفر تینوں سے مختلف الرائے دکھائی دیتے ہیں۔ خود امام ابو یوسف اور امام محمدؒ بھی باہم مختلف الفکر اور مختلف الرائے ہو جاتے ہیں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خود امام ابو حنیفہؒ ایک مسئلے میں دو رائیں رکھتے ہیں۔ پہلے ایک رائے کا اظہار کرتے ہیں۔ پھر اس کے بعد اس سے رجوع کر لیتے ہیں۔ گاہے گاہے رجوع ثابت نہیں ہوتا اور رائے کے تقدم و تاخر کی معرفت دشوار ہو جاتی ہے۔ یہ صورتِ احوال جملہ ائمہ کے ساتھ وابستہ ہے۔ مزید برآں جو اصحاب مجتہد فی المذہب تھے۔ انھوں نے بھی آئمہ سلف سے ایسے مسائل میں اختلاف کیا ہے، جن کے متعلق ان حضرات سے کوئی قولِ فیصل منقول نہیں بلکہ بعض اوقات تو اصولی مسائل میں بھی آئمہ سے اختلاف کرتے نظر آجاتے ہیں اور ان کا طریقِ اجتہاد اس تاثر کا مظہر ہے کہ اگر یہ ائمہ ان کے عہد میں زندہ ہوتے تو وہ بھی انہی کی طرح سوچتے، انہی کی طرح لکھتے اور انہی کی طرح تخریج کرتے۔

مذہبِ حنفی میں کثرتِ اقوال کے چار اسباب ہو سکتے ہیں:

(۱) ــــــ پہلا سبب اختلافِ روایت ۔

(۲) ــــــ دوسرا سبب ، ایک ہی مسئلہ میں امام کے متعدد اقوال

(۳) ــــــ تیسرا سبب ، ایک ہی مسئلہ میں اختلافِ ائمہ ۔

(۴) ــــــ چوتھا سبب ، اصحابِ تخریج کا اختلاف اور گاہے گاہے ائمہ سلف سے بھی اختلاف ۔

اب ہم ان تمام اسباب کی مختصر لیکن جامع طور پر وضاحت کی کوشش کریں گے ۔

اختلافِ روایت

آغاز بحث ہی میں ہم بتا چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے بہ نفسِ نفیس فقہ کی تدوین نہیں کی ، اگر ہم اس بات کو وزن دیں کہ ان کے تلامیذ ہی ان کے اقوال کی تدوین کرتے رہے ، اور یہ خود ابو یوسفؒ اور دوسرے شاگردوں کو فقط درس دیتے رہے اور انھوں نے جو کچھ مدوّن کیا وہ اسی کا حاصل تھا تو سوال یہ ہے کہ جب انھوں نے خود نہ کچھ مدوّن کیا ، نہ کوئی کتاب تصنیف کی تو ان کے شاگردوں کے تحریر کردہ اقوال ہی پر اکتفا کرنا پڑے گا ۔ امام محمدؒ نے اقوالِ امام کا ایک کثیر حصہ اپنی کتابوں میں نقل کیا ہے لیکن ان کی کتابیں ایک ہی درجہ نہیں رکھتیں اور صحت کے اعتبار سے منقولات امام محمدؒ کی خواہ کچھ بھی قیمت ہو یا جن لوگوں نے امام محمدؒ کی تحریروں کو نقل کیا ہے ، ان کا مقامِ صدق کچھ بھی ہو لیکن نقل کی بنیاد و اساس تو بہر حال روایت ہی ہوگی ، اور راویوں کا تعدد اختلافِ روایات کا سبب بنے گا ۔ چنانچہ امام صاحبؒ اور ان کے اصحاب کے روایات مختلف بھی ہیں اور کبھی کبھی متضاد اور متصادم بھی ۔ نتیجہ ظاہر ہے ۔

ایسے ہی امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے مختلف بلکہ متضاد اقوال بھی مختلف اور متصادم ہیں ۔ کبھی علماء میں سے اصحابِ ترجیح اجتہادِ فکر سے کام لیتے ہوئے ترجیح کا پہلو بعض روایات میں اختیار کرتے ہیں اور جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں ۔ یہ وہ تیسرا طبقہ ہے جو حدودِ مذہبِ فقہی کے دائرے سے باہر نہیں جاتا ۔

ابن امیر الحاج نے اپنی شرح میں ابو حنیفہؒ سے متعلق اختلاف اقوال پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے :

" امام ابو بکر بلیغی نے غرر میں ذکر کیا ہے کہ امام صاحب سے روایت میں اختلاف کے متعدد اسباب ہیں :

(۱) ـــــ ایک یہ کہ سننے میں غلطی واقع ہو گئی ہو کہ کسی سوال پر امام صاحبؒ نے نفی میں جواب دیا ہو، مثلاً فرمایا "لَا یَجُوْزُ" (جائز نہیں) اور راوی کو غلط فہمی ہو گئی ہو اور اس نے وہی نقل کر دیا ہو، جو سُنا ہو، لیکن میرے نزدیک یہ بات کچھ یوں ہی سی ہے۔

(۲) ـــــ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ کسی قول سے امام صاحب نے رجوع کیا ہو۔ امام صاحبؒ کے پاس آنے جانے والوں میں کوئی اس رجوع سے واقف ہے، وہ رجوع کی روایت کرتا ہے اور جو رجوع سے واقف نہیں وہ پہلی روایت دہرائے جا رہا ہے۔

(۳) ـــــ ایک سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امام صاحب نے علیٰ وجہ القیاس وہ دوسرا قول بیان کیا ہو اور کسی موقعہ پر بطور استحسان کے ایک بات کہی ہو دونوں راویوں میں سے ہر ایک نے یہ ایک ایک بات (قیاس و استحسان) کی سُنی اور اپنی سُنی ہوئی بات نقل کر دی۔ میرے نزدیک اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ البتہ دوسرا قول جو علیٰ وجہ القیاس ہے غیر متعین ہے۔ ظاہراً یہ مترشح ہوتا ہے کہ قول اوّل ہی قیاس پر مبنی ہے کیوں کہ یہ بات مسلّم ہے کہ مسائل کے علاوہ قیاس ہر جگہ استحسان پر مقدّم ہوتا ہے[1] تو گویا قیاس وہ قول ہے کہ جس سے رجوع کیا گیا اور جس کی طرف رجوع کیا جائے وہ استحسان کہلاتا ہے۔ بایں ہمہ انسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے "ایک قول قیاس کے اعتبار سے تھا اور دوسرا از روئے استحسان"۔ جسے ہر راوی نے الگ الگ سنا اور نقل کر دیا۔

(۴) ـــــ ایک سبب یہ بھی ہے کہ مسئلہ کا جواب دو حیثیتیں رکھتا ہو، ایک جہت حکم اور دوسرے بطور احتیاط جہت برائت۔ پس راوی نے جو سُنا اسی طرح نقل کر دیا[2]۔

امیر الحاج کی توجیہہ اختلاف پر تبصرہ: امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف روایات کے

---

[1] یہاں تقدم سے مراد زمانی تقدم ہے نہ کہ ترجیحی تقدم۔

[2] منقول بہ تصرف قلیل از شرح التحریر ج ۳ ص ۳۳۴۔

یہ ہیں وہ اسباب جنھیں امیر الحاجؒ نے ذکر کیا ہے اور ہم نے انھیں کے الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔ امیر الحاج کے بیان کے دو پہلوؤں پر ہم گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔

نقلِ روایت میں غلطی ممکن ہے

ایک تو یہ کہ ابو بکر بلبخی نے روایت کے سماع میں غلط فہمی کو سببِ اختلاف قرار دینا مستبعد سمجھا ہے، حالانکہ ان کا یہ استبعاد یہ مفہوم رکھتا ہے کہ گویا وہ مذہبِ حنفی کو اس درجہ منزّہ سمجھتے ہیں کہ امام صاحب سے کسی قول کے نقل کرنے میں غلطی ہو ہی نہیں سکتی۔ یہ ایک عجیب سی بات ہے، کیوں کہ سنّت کی روایات تک میں جو رسول مبلّغؐ سے مروی ہیں، اگر غلطی ہو سکتی ہے تو ایک فقیہ کے اقوال نقل کرنے میں کسی طرح غلطی کا امکان نہ ہوگا؟ خواہ اس کا مرتبۂ امامت کتنا ہی رفیع ہو؟ نیز امام سے صحیح روایت کرنے کا اس قدر اہتمام ناممکن ہے جس قدر سنّت کی حفاظت کا اہتمام کیا گیا ہے۔ باایں ہمہ احادیثِ نبویہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی بعض اوقات اختلافات پایا جاتا ہے اور علمائے حدیث کے ہاں مختلف روایات میں سے صحیح حدیث کو تلاش کرنا ایک مستقل فن ہے۔

دوسرے یہ کہ حقیقتاً اسبابِ ترجیح ہی اختلافِ اقوال کا سبب ہیں۔ اختلافِ اقوال پر اختلافِ روایت منحصر ہے۔ کئی ایسے اقوال مروی ہیں جن سے امام صاحب نے رجوع کر لیا تھا پھر ان کے مقابلہ میں دوسرے معتبر اقوال بھی ملتے ہیں اور یہی اقوال آخری ہیں جن پر استقرارِ رائے ہو گیا تھا اور اس بات کو جو چیز زیادہ نمایاں کرتی ہے، وہ یہ ہے کہ گاہے گاہے ایک ہی ناقل مختلف روایات نقل کر دیتا ہے، جیسے امام محمدؒ کہ ظاہر الروایت میں ان کی ایک روایت ہے اور نوادر میں دوسری اور اس کا سبب یہ ہے کہ انھیں امام صاحب کے دو قول ملے، چنانچہ انھوں نے دونوں کو روایت کر دیا۔

اور سچ تو یہ ہے کہ اختلافِ اقوال کے باعث جو اختلافِ روایات نظر آتا ہے۔ بسا اوقات یہ نتیجہ ہوتا ہے، سامع یا اس سے نقل کرنے والے کی غلطی کا۔

اور جب اختلافِ روایت ناشی ہوا اختلافِ اقوال سے تو ہر دو اقوال کا وقت یقیناً مختلف ہوگا اور راوی مقدّم یا موخّر قول کی معرفت نہیں رکھتا، کیوں کہ اگر جانتا ہوتا تو دو کے بجائے ایک ہی قول کی روایت کرتا اور پہلے قول کو ناسخ یا ازکار رفتہ قرار دے دیتا۔

اور اصحابِ ترجیح نے مختلف کتابوں کے درس و مطالعہ کے بعد بعض کو بعض پر ترجیح دی اور کتبِ ظاہر الروایت کو امام محمدؒ اور دوسرے حضرات مثلاً حسن بن زیاد کی باقی کتابوں پر ترجیح دی

ہے، اسی قبیل سے امام ابو یوسف کی کتب الامالی[۱] ہیں۔

جب ظاہر الروایت میں بھی ایک مسئلہ پر مختلف اقوال ملیں گے جن کے مابین ترجیح کا عمل کارفرما ہو تو اکثر و بیشتر یہ نتیجہ ہوتا ہے، اختلافِ اقوال کا جو سبب ہوتا ہے اختلاف روایت کا۔ اسی صورت بہ طریقِ ترجیح کسی ایک قول کو مرجح قرار دیا جاتا ہے، جو دائرۂ مذہب فقہی کے اندر رہنے والے اصحاب ترجیح کے فیصلے سے مطابق ہوتا ہے۔

---

[۱] کتب مذہب حنفی کے مراتب پر ہم نے گفتگو کی ہے۔ نقل فقہ حنفی پر جہاں بحث ہے وہاں ملاحظہ کیجیے۔

اختلافِ اقوالِ امام

ایک اہم اور فکر انگیز بحث

مسئلہ ایک، اقوال متعدد

گاہے گاہے ایک ہی مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے دو قول ہوتے ہیں، ان اقوال میں اگر تقدم و تاخر کا علم ہو تو دوسرا قول پہلے قول کا ناسخ قرار دے دیا جاتا ہے یا کم از کم پہلا قول متروک اور از کار رفتہ مان لیا جاتا ہے، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ آخری قول کا تعین نہیں ہو پاتا۔ اس صورت میں دونوں قول روایت کر دیے جاتے ہیں اور متروک یا معمول کی توضیح نہیں کی جاتی۔ اب یہ کام اصحابِ ترجیح و تخریج کا ہوتا ہے کہ ہر دو اقوال میں سے کسی ایک کو اصلح قرار دیں، کیوں کہ امام صاحب تو وفات پا گئے، اور اس باب میں کوئی حکم نہیں چھوڑ گئے۔

اور دو مختلف زمانوں میں دو مختلف قولوں کا ہونا فقیہہ کے ناقص ہونے کی دلیل نہیں، بلکہ یہ طلب حقیقت میں اس کے اخلاص کی دلیل ہے اور اس بات کا ثبوت ہے کہ دین کا ہر رشتہ کس طرح وہ تھامے ہوئے ہے، کیوں کہ وہ قیاس کی بنا پر ایک رائے قائم کرتا ہے، پھر اسے صحیح حدیث کا علم ہوتا ہے، تو وہ حدیث پر اعتماد کرتا ہے اور اپنے قیاس سے رجوع کر لیتا ہے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس نے محض قیاس سے ایک حکم دیا پھر جب لوگوں کا تعامل دیکھا تو قیاس کی بجائے استحسان پر اپنی رائے کی بنیاد رکھ دی، جو کہ عوام کے تعامل سے مطابق ہو۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قیاس کی اساس ایک خاص وصف ہوتی ہے، بعد میں ایک اور وصف معلوم ہو جاتا ہے جو پہلے وصف سے زیادہ قوی ہوتا ہے، جس پر قیاس کیا گیا تھا، لہٰذا دوسرا وصف علت حکم کے لیے زیادہ موزوں نظر آتا ہے، لہٰذا وہ قیاس اولیٰ سے قیاس ثانی کی طرف پلٹ آتا ہے۔

اسی طرح اگر اس کے سامنے ایسی قوی دلیل پیش کی جاتی ہے، جو اسے اپنی سابقہ رائے بدلنے پر راغب کرتی ہے تو وہ فوراً رجوع کر لیتا ہے، لیکن اگر ایسی کوئی روایت نہ ہو، جس سے آخری قول کا تعین ہو سکتا ہو تو اصحاب ترجیح و تخریج کسی زیادہ قوی دلیل یا اصلح عمل کی بنیاد پر کسی ایک قول کو ترجیح دے دیتے ہیں۔

ایک ہی مسئلہ پر مجتہد کے دو قول

یہ بھی امر واقعہ ہے کہ مجتہد مخلص ایک مسئلہ طلب حق کے ساتھ حکم تلاش کرتے وقت ادلۂ موجبہ کے تعارض اور امارات کا شغفہ کے تصادم کے باعث متردد ہو جاتا ہے، اب مسئلہ دو پہلوؤں کا حامل بن جاتا ہے، لہٰذا ہر پہلو سے متعلق وہ ایک رائے بیان کرتا ہے، اور ان دونوں اقوال کے مابین کوئی زمانی فرق و بُعد بھی نہیں ہوتا۔ پس گو راوی ایک ہو، لیکن قول دو مروی ہوتے ہیں، بعض علماء نے اس صورت حال کو اختلاف روایت کا نتیجہ قرار دیا ہے۔

ابن عابدینؒ کا تجزیۂ بحث

ابن عابدین اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"اور گاہے گاہے مجتہد کو مسئلہ میں اس وجہ سے تردد سا لاحق ہو جاتا ہے کہ اس کے سامنے دلائل متعارض ہوتے ہیں، اور کوئی سمت مرجوح نظر نہیں آتی یا ایک ہی دلیل کے مدلول میں اختلاف رائے ہو جاتا ہے، کیوں کہ دلیل گاہے گاہے دو یا اس سے زیادہ نتائج پیدا کرتی ہے۔ اس طرح ہر نتیجہ کا ایک جواب ہونا چاہیے۔ پھر کبھی تو ایک قول مجروح قرار دیا جا سکے گا تو وہ امام صاحب کی طرف منسوب ہو گا اور کبھی مرجوح قرار دینا ناممکن ہو جائے گا تو پھر اس مسئلے میں امام صاحبؒ کی رائے دونوں طرف مساوی رہے گی۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کو فقہائے متاخرین ایک ہی مسئلے میں نقل کرتے ہوئے نظر آئیں گے اور پھر اس شق کے مطابق حکم دیں گے کہ جو دونوں شقوں کی معنویت رکھتی ہو چنانچہ وہ کہا کرتے ہیں کہ مسئلے میں امام صاحبؒ سے دو روائیں یا قول منقول ہیں، اور امام سے منقول ہے کہ حکم اور فتوئی ترجیح معلوم کیے بغیر جائز نہیں۔ ہاں اگر مجتہد کے سامنے دلائل متعارض ہوں اور ترجیح نامکمل ہو جائے تو پھر چونکہ دونوں صورتیں اسی طرح کی ہیں، لہٰذا جس شق پر بھی وہ حکم دے گا جائز ہو گا، اور ہر دو اقوال کی امام کی طرف نسبت درست ہو گی، برعکس بعض اصولیین کے کہ وہ کہا کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں کوئی قول بھی امام کی طرف

منسوب نہ ہوگا اور اس طرح یہ رائے بھی غلط ہے کہ صرف ایک ہی رائے امام کی طرف منسوب ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ دوسرے قول سے رجوع غیر معیّن ہے، پس جب کہ دونوں پہلو مساوی ہوں اور ایک پہلو کی ترجیح یا اس سے رجوع منقول نہ ہو تو ترجیح دینے والا ایک قول اپنی جانب سے منسوب کرے گا اور دوسرے قول کا روایتاً ذکر کرے گا اور اگر دوسرے قول سے بالکل ہی اعراض کرلے تو پھر سرے سے اس کا قول ہی شمار نہیں ہوگا، بلکہ اس کا اپنا قول راجح ہوگا۔[1]

اس بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے بھی دوسرے ائمۂ مخلصین کی طرح ایک مسئلہ میں دو اقوال منقول ہیں۔ کبھی ایک قول سے رجوع ثابت ہو جاتا ہے، لیکن اکثر و بیشتر نہیں ثابت ہوتا، بلکہ دونوں پہلو مساوی نظر آتے ہیں، کیوں کہ کسی مسئلے میں ایک پہلو کو دوسرے پر ترجیح دیے بغیر حکم بتانے میں وہ متردد رہتے تھے، لہٰذا ان سے دونوں قول منقول کر دیے جاتے تھے۔

اسی طرح امام صاحب کے اصحاب کا معاملہ ہے، مثلاً امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ سے بھی ایسے اقوال منسوب ہیں، کیوں کہ یہ امام اور مجتہد مستقل کی حیثیت رکھتے تھے۔ یہ دوسری بات ہے کہ یہ امام ابوحنیفہؒ کے طریقِ اجتہاد سے زیادہ متاثر تھے، چنانچہ انھوں نے یہ طریقہ جو اختیار کیا، یہ بر سبیل اقتناع تھا نہ کہ بر سبیل اتباع۔

---

[1] شرح رسالہ رسم المفتی ص ۲۷

اصحابِ ابی حنیفہؒ

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ میں فکر و نظر کا اختلاف

امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب نے بہت سے جزئی مسائل میں اپنے استاد سے اختلاف کیا ہے۔ اصولِ فقہ کے ماہرین کا بیان ہے کہ ان حضرات نے اپنے استاد سے بعض ایسے قواعد میں بھی اختلاف کیا ہے جو استنباطِ مسائل کے لیے اصولِ استنباط کا درجہ رکھتے تھے۔

ان حضرات کے اقوال کبھی باہم مختلف ہوتے ہیں اور کبھی متفق۔ مذہب حنفی میں ان کے اقوال وہی درجہ رکھتے ہیں جو خود امام صاحبؒ کے اقوال کا ہے، کیوں کہ مذہب حنفی اس فقہی مکتبِ فکر کے مجموعۂ آراء کا نام ہے جس کے صدر نشینِ مجلس امام ابوحنیفہؒ تھے اور وہ اصول جن پر احکامِ فقہ کے اتفاق و اختلاف کی بنیاد ہے، گو فی الجملہ یکساں ہیں، لیکن تفصیلی طور پر نہیں؛ اگر کہیں اصولی اختلاف ملتا بھی ہے تو شاذ و نادر، جو اتحادِ منہج میں مانع نہیں ہوتا اور طریقِ استنباط میں یکساں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ائمہ کے تمام اقوال الگ الگ نہیں، بلکہ مخلوط اور ممتزج اور غیر منفصل صورت میں ملتے ہیں۔ آغازِ بحث میں ہم اس طرف اشارہ بھی کر چکے ہیں۔

کیا اصحابِ ابوحنیفہؒ کے اقوال خود امام صاحبؒ کے اقوال ہیں

بعض اصحابِ قلم کی کوشش ہے کہ اصحابِ ابوحنیفہ کے اقوال کو خود امام صاحبؒ کے اقوال ثابت کر دکھائیں۔ ان لوگوں کا مزعوم یہ ہے کہ یہ حضرات امام صاحب کے یکسر تابع تھے اور ان سے جو اقوال منسوب ہیں، وہ امام صاحب ہی کے اقوال سے مختار ہیں، گزشتہ اوراق میں ہم اس خیال کو باطل ثابت کر چکے ہیں؛ ابنِ عابدین کا خیال ہے کہ ان اصحاب کے اقوال در اصل امام صاحب کے اقوال ہیں، کیوں کہ امام صاحبؒ

نے انھیں حکم دیا تھا،

"میرے ان اقوال کو درست سمجھو، جن کے ساتھ کوئی دلیل بھی ہو۔"

امام صاحب سے یہ بھی منقول ہے کہ انھوں نے فرمایا :

"جب کوئی صحیح حدیث مل جائے تو یہی میرا مذہب ہے۔"

ابنِ عابدین کے الفاظ یہ ہیں :

"جب امامؒ نے اپنے اصحاب کو حکم دیا تھا کہ میرے وہ اقوال قبول کرو۔ جن کی پشت پر کوئی دلیل ہو۔ پس ان کے اقوال گویا امام کے اقوال ہوئے۔ کیوں کہ یہ اقوال انہی قواعد کی اساس پر قائم ہیں جو امام ابو حنیفہؒ نے مرتب کیے تھے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ علامہ بیری نے ابنِ شحنہ کی تصنیف شرح ہدایہ کی ابتداء میں اس کی مثال دی ہے کہ جب صحیح حدیث مل جائے، اور وہ مسلکِ ابوحنیفہؒ کے خلاف ہو تو حدیث ہی پر عمل کیا جائے گا۔ اور اسی کو امام صاحب کا مذہب تصوّر کیا جائے گا۔ اسے پڑھ کر امام صاحب کا یہ قول درست ماننا پڑتا ہے کہ "جب صحیح حدیث مل جائے، تو یہی میرا مذہب ہے" اور جب اہلِ نظر نے کسی دلیل کا مطالعہ کیا اور اسی پر عمل بھی کیا تو مسلکِ حنفی ہی کی طرف اسے منسوب کرنا درست ہوگا، کیوں کہ یہ اجتہاد صاحبِ مذہب کی اجازت سے ہوا تھا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر وہ اس کے ضعف سے واقف ہوتے تو فوراً رجوع کر لیتے اور زیادہ قوی پہلو کا اتباع کرتے۔"[1]

ابنِ عابدین کے مزعومات پر تبصرہ

اس بحث میں ہم نے ابنِ عابدین کی تحریر پیش کی ہے اور جن جن حضرات نے اصحابِ امام کے اجتہاد کو امام صاحب کی طرف یہ کہہ کر منسوب کیا ہے کہ ان کے اقوال درحقیقت امام صاحب ہی کے اقوال ہیں تاکہ ثابت ہو جائے کہ یہ پورے طور پر امام صاحب کے متبع اور پیرو تھے اور بتایا جا سکے کہ ان حضرات کے اقوال مسلکِ حنفی میں صرف مقلدانہ طور پر قبول کیے جا سکتے ہیں۔

---

[1] شرح رسالۂ رسم المفتی ص ۲۴

منہاج استاد میں شرکت نہ کہ تبعیت

میرا خیال ہے یہ لوگ ان حضرات کرام کے لیے جس طرح کی تبعیت ثابت کرنا چاہتے ہیں، یہ وہ اتباع نہیں جو ایک مقلد، مجتہد کا یا مجتہد مقید، مجتہد مطلق کا کیا کرتا ہے، بلکہ اسے یوں سمجھیے کہ یہ ایک شاگرد کی اپنے استاد کے منہاج میں پوری شانِ اجتہاد کے ساتھ ——— نہ کہ تقلید و تبعیت کے ساتھ ——— شرکت ہے، یہ ربط و صلہ ایسا ہے جو تبعیت کے مفہوم کو گم زدہ کر دیتا ہے، جس پر استاد کا نام چسپاں ہے اور جو اس کی طرف منسوب ہے خواہ تلامیذ نے بعض مسائل میں اس کی تائید کی ہو یا مخالفت۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے مابین ربط و صلہ کی نوعیت کچھ بھی ہو، بہرحال ان کے اقوال مذہبِ حنفی میں مدارِ اعتبار ہیں، ویسے چونکہ امام صاحب سے روایات بکثرت ہیں، اس لیے اقوال بھی کثیر ہیں اور اسی کثرتِ اقوال کے باعث یہ مسلک ایک وسیع اور ہمہ گیر حیثیت اختیار کر گیا ہے۔

تخریج کے مراحل

عہد بہ عہد کے ارتقا کی داستان

اصحاب تخریج کے کارنامے

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب نے جملہ مسائل میں اجتہاد نہیں کیا، بلکہ صرف ان معاملات و حوادث میں استنباط کیا ہے جو ان کے عہد میں رونما ہوئے، یا ایسے امور جنھیں انھوں نے فرضی طور پر تصوّر کیا تھا تاکہ جس واقعہ کا بھی احتمال ہو، اس پر قیاس کرکے کوئی راہ پیدا کر دیں، بشرطیکہ وہ جنس علت قیاس کی محتمل ہو، ان کے زمانے میں جو جیسے اور جتنے بھی واقعات ظہور پذیر ہوئے ان کے احکام انھوں نے مستنبط کیے، نیز مفروضہ واقعات کے احکام کا بھی استخراج کیا۔ پھر بھی ہر زمانہ میں کچھ ایسے معاملات باقی رہ جاتے ہیں جن کے بارے میں احکام نہیں ملتے اور یہ حقیقت ہے کہ لوگوں کو بعض ایسے مسائل سے بھی سامنا کرنا پڑتا ہے جن سے متعلق سلف سے کوئی فیصلہ منقول نہیں۔ پس اب ضروری ہے کہ اصحاب تخریج کا ایک گروہ عالم وجود میں آئے تاکہ جو مسائل ائمۂ سلف کے زمانہ میں پیش نہیں آئے ان سے متعلق سلف کے طریقۂ اجتہاد پر استنباطِ احکام کر سکے، کیونکہ ان نئے مسائل کے بارے میں ائمہ سے احکام مروی نہیں تھے۔

اصحابِ تخریج کا زمانہ ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے دَور کا ہے، اور بعد کے زمانہ میں جو بھی نمودار ہوا، اس نے اپنے اپنے عہد کے مسائلِ مختلفہ پر غور کرکے احکام کی تخریج کی اور طریقِ کار کی بنیاد امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے ان فروعی مسائل پر رکھی جو ان سے ماثور اور منقول چلے آ رہے تھے، اس طرح اصحابِ تخریج کا کام جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، دو عناصر پر قائم تھا:

(۱) —— ایسے عمومی مناہج کی جستجو جنھیں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی فقہ میں استنباطِ احکام کا اصول قرار دیا جا سکے۔

(۲) —— ایسے مسائل کی تخریج جن کے بارے میں پہلے سے کوئی نص موجود نہیں۔

اصحابِ تخریج کا گروہ استخلاص قواعد فقہیہ کے بعد ظہور پذیر ہوا، اس لیے اس کا کام صرف یہ تھا کہ ایسے وقائع کے لیے استخراج احکام کرے جو عہد سابق میں پیش نہیں آئے تھے۔

اصحابِ تخریج نے جن احکام جزئیہ کا استخراج کیا ہے، علماء انھیں واقعات و فتاویٰ سے موسوم کرتے ہیں۔

یہ اصحاب تخریج صرف ان معاملات سے متعلق استخراج احکام پر اکتفا نہیں کرتے تھے، جو سلف کے زمانہ میں پیش نہیں آئے تھے، بلکہ بعض اوقات جہاں ضرورت پڑی یا عرفِ عام کا تقاضا ہوا تو سلف سے اختلاف بھی کیا، لیکن یہ اختلاف صرف ان مسائل میں پیش آیا جن سے مماثل مسائل میں سلف بھی عرفِ عام، قیاس اور استحسان سے کام لیا کرتے تھے، پھر ایسے "نئے" عرف سے بھی دو چار ہونا پڑا کہ اگر فقہا متقدمین زندہ ہوتے تو اس عرفِ جدید کی روشنی میں احکام صادر کرتے۔ اس صورتِ احوال میں یہ اصحاب تخریج جو فتویٰ دیتے ہیں اس کی سند میں متقدمین کا کوئی قول نہیں پیش کیا جا سکتا۔

یہ ہے عمل اصحاب تخریج کا اور یہ ایک طبعی بات ہے کہ جس طرح ائمہ کرام نے استنباط اول میں باہم اختلاف کیا، یہ بھی تخریج و قیاس میں مختلف الرائے ہوں اور اسی طرح فقہ حنفی کو زیادہ وسیع پیمانہ پر نمو کا موقع ملا، اور جب صورتِ احوال یہ تھی تو قدرۃً اس مذہب نے وسعت اختیار کی اور پھلا پھولا، حقیقت یہ ہے کہ ترجیح و تخریج ایک وسیع الاذیل بحث ہے، جس کے بعض پہلوؤں پر آیندہ صفحات میں ہم گفتگو کریں گے۔

تخریج مسائل

فقۂ حنفی کے ارتقاء اور نمو کا اہم ترین عنصر

تخریج کیا ہے؟ تخریج سے مراد ان احکام و واقعات کا استنباط ہے جن کے بارے میں ائمہ مذاہب فقہ سے کوئی رائے یا حکم منقول نہیں۔ اصحاب تخریج کا یہ اجتہاد حدودِ مذہب فقہی کے اندر رہ کر قواعد و اصولِ عامہ پر مبنی ہوتا ہے۔ ترجیح کا مفہوم اور مطلب یہ ہے کہ ائمۂ مذاہب فقہیہ کے اقوالِ مختلفہ میں سے کسی قول کو راجح بیان کیا جائے یا جو مختلف روایات ان سے منقول ہوں، ان میں کسی ایک کو ترجیح دی جائے۔

یہ عمل طبقۂ اصحابِ تخریج کا ہے جو اپنے مذہبِ فقہی کے دائرے کے اندر رہ کر برسرِ کار رہتے ہیں۔ یہ اصطلاح میں مجتہد مقید کہلاتے ہیں۔ دوسرا عمل اصحابِ ترجیح کا ہے جنھیں طرقِ ترجیح کا علم ہوتا ہے۔ قوی اور اقوی کی معرفت ہوتی ہے۔ آراء اور روایات سے شناسا ہوتے ہیں۔ یہ کسی ایسے مسئلہ میں استنباطِ احکام نہیں کر سکتے، جس کے بارے میں پہلے سے کوئی نص موجود نہ ہو، نہ منصوص علیہ احکام کے خلاف فتویٰ دینے کے مجاز ہیں۔ ان کا کام صرف یہ ہے کہ راجح اور مرجوح میں تمیز کریں، قوی اور ضعیف کو پرکھیں۔ روایت کی صحت اور ضعف کا اندازہ لگائیں، ان دونوں طبقوں (اصحابِ تخریج اور اصحابِ ترجیح) کے بارے میں طبقاتِ فقہا کے سلسلے میں ہم گفتگو کر چکے ہیں۔

تخریجِ مسائل میں عرف کی اہمیت و حیثیت تخریج مبنی ہوتی ہے اصولِ عامۂ مستنبطہ پر اور ان ملحقہ احکام پر جن سے وہ فروع مستخرج ہوں جو ائمۂ سابقین کے عرف سے مشابہ ہوں۔ یہ ائمہ اکثر مسائل میں "عرف" کی بنیاد پر احکام صادر کیا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہ میں ایسے بہت سے مسائل نظر آئیں گے جو عرفِ عام یا

عرفِ خاص پر مبنی ہیں، چنانچہ کتاب البیوع یا " اجارات " میں اکثر یہ عبارتیں نظر سے گزریں گی:
" ماوراء النہر کا عرف اسی طرح ہے"!
" اہلِ روم کا عرف یہ ہے"۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اجتہادِ مسائل میں عرف کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے۔ اکثر و بیشتر صرف اسی چیز پر فیصلہ ہو جاتا اگر اس کی مؤثر حیثیت نہ ہو تو بھی یہ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح دینے کا سبب ضرور بن جاتا ہے[1]۔ لیکن اصحابِ تخریج کا کام صرف یہیں تک محدود نہیں ہے بلکہ وہ اس حد سے بھی آگے بڑھتے ہیں اور ان مسائل پر بھی فتویٰ صادر کرتے ہیں جن پر آئمہ سابقین کے فتاوے موجود ہیں وہ ائمہ سابقین کے فتاویٰ سے اختلاف بھی کرتے ہیں کیوں کہ عصری تقاضے تغیر اور تبدل پر مجبور کر رہے ہوتے ہیں۔

لیکن عصری تقاضوں کے مطابق تغیر فتاویٰ صرف اس صورت میں جائز ہے جب کہ ائمہ سابقین کے فتاوے، کتاب و سنت کی نص یا مبنی بر نصِ قیاس واضح پر مبنی نہ ہوں۔

مثلاً متقدمین فقہا کا فتویٰ ہے کہ مالک اپنی مملوکہ چیز میں آزاد ہوتا ہے۔ عدالت کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ دو پڑوسیوں کے درمیان شفعہ کے علاوہ کسی معاملہ میں بھی مداخلت کرے اور اس تنظیم کو دیانت پر چھوڑ دیا، لیکن جب لوگوں میں خرابی بڑھ گئی اور دینی احساس کم ہو گیا اور عام رواج ہو گیا کہ مالک اپنی مملوکہ چیز میں اس انداز سے تصرف کرنے لگا کہ پڑوسی کو ضررِ شدید پہنچے تو متاخرین فقہاء نے اس صورتِ حال پر غور کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ امام صاحب نے حریت مالک کو قضائی طور پر مطلقاً تسلیم کیا ہے اور پڑوسی سے تعلقات پر اسے محض دینی اور شرعی امور کا پابند بنایا ہے، لیکن اگر وہ خود اس زمانہ میں بقیدِ حیات ہوتے تو ان کا فتویٰ بدل جاتا اور مالک کو پڑوسی کے ادائے حق کے لیے عدالتی طور مجبور کرتے یہی وجہ ہے کہ فقہائے متاخرین نے فتویٰ دے دیا کہ مالک کو ہر ایسی حرکت سے روکا جا سکتا ہے جس سے پڑوسی کو نقصان پہنچتا ہو اور عدالت کو حق حاصل ہے کہ وہ ایسے معاملات میں بے تامل مداخلت کرے۔ سطور بالا میں ہم نے عرف کی وضاحت کر دی

---

[1] " عرف " سے مراد وہ رواج ہے جو شریعت کے احکام سے نہ ٹکراتا ہو اور عوام اس پر عامل ہوں فقہاء ایسے عرف کو تسلیم کرتے ہیں اور اسی پر فتویٰ دے دیتے ہیں۔

(رئیس احمد جعفری)

کہ اصحابِ تخریج یا مجتہدین فی المذہب کو جب ائمہ سابقین سے اختلاف کی ضرورت درپیش ہو تو اسے کس طرح بروئے کار لایا جاتا ہے۔

اقوالِ مخرجین اقوالِ امام نہیں قرار دیے جاسکتے

جن معاملات سے متعلق ائمۂ سلف سے احکام منقول نہیں یا منقول تو ہیں لیکن متاخرین فقہا نے اصولِ معتبرہ کی بنیاد پر ان سے اختلاف کیا ہے، کیوں کہ عرف وہ چیز ہے جس میں تبدیلی حالات و عصر کے ساتھ ساتھ ہوتی ہی رہتی ہے اور یہی سبب ہوتا ہے۔ تغیرِ فتویٰ کا تو اس صورت میں ائمۂ متاخرین کے اقوال کو معتبر حیثیت حاصل ہوگی اور یہ آراء فقہ کا جزو سمجھی جائیں گی، لیکن یہ ضرور ہے کہ ان کو اقوالِ امام صاحب میں شمار نہیں کیا جائے گا۔

اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے ابنِ عابدین نے لکھا ہے:

" حاصل کلام یہ کہ امام ابوحنیفہ کے اصحاب نے جن مسائل میں اپنے استاد سے اختلاف کیا ہے، انھیں مسلکِ حنفی سے خارج نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ ائمہ مشائخ نے ان پر مہرِ تصدیق ثبت کر دی ہے۔ اسی طرح ائمہ مشائخ نے بدلتے ہوئے عصری حالات کے مطابق عرفِ عام، ہنگامی ضرورت یا ایسے ہی اسباب کی بنا پر جو اجتہادات کیے ہیں، یہ سب امام صاحبؒ کے مذہب سے خارج نہیں ہوسکتے، کیوں کہ انھوں نے وزنی دلیل کی بنا پر جس پہلو کو بھی فوقیت دی ہے وہ گویا امام سے ماذون فیہ یعنی درست ہے۔ اسی طرح وہ مسائل ہیں جن کے بارے میں بدلتے ہوئے عصری حالات یا ضرورت کے مطابق اجتہاد کیا گیا تو اگر امام زندہ ہوتے تو ان کا بھی یہی ہوتا، کیوں کہ جو فتویٰ انھوں نے دیا ہے، وہ امام صاحب کے قواعدِ اجتہاد سے پورے طور پر مطابق ہے۔ پس یہ فتویٰ امام صاحب کے مذہب سے عین مطابق ہے۔

البتہ جب تک امام صاحب سے تصریح کے ساتھ کوئی قول مروی نہ ہو اسے ان کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا، ایسی صورت میں کہنا چاہیے کہ یہ قول امام صاحب کے مذہب کے مقتضا سے مطابق ہے۔

اسی طرح مسائلِ تخریجاتِ مشائخ کا معاملہ ہے، ان تخریجات کو بھی امام صاحب کا قول نہیں قرار دیا جاسکتا۔ یہی کہا جائے گا کہ یہ قول امام صاحب کے فلاں قول پر قیاس کیا گیا ہے۔ غرض اس طرح کے اقوال ہرگز امام صاحب کی طرف منسوب نہیں ہوں گے

البتہ یہ صحیح ہے کہ انھیں مذہبِ حنفی کا فتویٰ یا فیصلہ اس معنی میں قرار دے دیا جائے کہ یہ اہلِ مذہبِ حنفی کا قول ہے یا مقتضائے مذہبِ حنفی ہے[1]"

تخریج سے فقۂ حنفی کو بہت فائدہ پہنچا

مذہبِ ابوحنیفہ" میں یہ ہے تخریج کی صورت، واقعہ یہ ہے کہ اس چیز نے مذہبِ حنفی کے نمو اور ارتقا میں بڑا حصہ لیا ہے۔

ایک سبب یہ ہے کہ اپنے اصولوں کی عظمت خصوصاً عرفِ عام کی وجہ سے یہ مسلک ایک ہمہ گیر وسعت اختیار کر چکا ہے، کیوں کہ (فقۂ حنفی) عوام کے مزاج اور حالات کے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ فقہی علوم نے علماء سابقین کی وسعتِ ذہن اور آزادیِ فکر سے مستفید ہو کر اور اصحابِ تخریج کی پشت پناہی سے عوام کے احتیاجات بہت مناسب طور پر پورے کیے اور سماجی روگ کا مداوا پورے طور پر بہم پہنچایا۔

ہمارا یہ اعتقاد ہے کہ اگر مذہبِ حنفی میں تخریجِ مسائل کا کام اسی آزادی سے جاری رہتا اور اصحابِ تخریج آئمۂ سلف کی طرح فقہی مسائل میں غور وخوض کرتے رہتے تو موجودہ وقت کی دشواریوں پر بھی بہ آسانی قابو پایا جا سکتا اور کتاب وسنت یا فقہی اصول وقواعد سے بغاوت کیے بغیر حالات کے مطابق مسائل کا استنباط ممکن تھا اور یہ آراء، یقیناً فقۂ حنفی کا ایک جزء بننے کی صلاحیت رکھتے لیکن افسوس! عوام پر جمود طاری ہو گیا اور وہ سمجھنے لگے کہ یہ جمود ان کا نہیں بلکہ فقۂ اسلامی کا ہے، حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔

---

[1] رسم المفتی ص ۲۵

ترجیح

فقہ حنفی کا ایک مایۂ ناز اصول

ترجیح اور عمل

فقہاء نے جو ترجیح کا کام سرانجام دیا ہے، ورحقیقت یہ ایک عملِ شاقہ ہے، ان کی توجیہات سے ان کی فقہی فہم اور دانش وری کا پتہ چلتا ہے، وہ قوی اور ضعیف استدلال سے واقف تھے۔ اور تخریج واستنباطِ مسائل کی استعداد وصلاحیت رکھتے تھے، لیکن انھوں نے اپنے اور اس کام کے مابین کچھ موانع پیدا کر دیے تھے۔

ترجیح کا عام مفہوم ہے مختلف اقوال اور مختلف روایات میں کسی کو ترجیح دے دینا۔ روایات میں ترجیح دینے کے لیے سب سے پہلے ان کتابوں کا درجہ متعین کرنا ہوگا، جن میں یہ روایات موجود ہیں۔ اگر کوئی روایت "ظاہر الروایت" میں ہو تو یہ زیادہ قابلِ اعتماد سمجھی جائے گی اور اس کے علاوہ دوسرے روایات کا اعتبار نہیں ہوگا، بشرطیکہ پہلی روایت میں کسی طرح کا تعارض نہ پایا جائے۔ چنانچہ فتاواے تاتارخانیہ میں تو یہاں تک لکھا ہے کہ "ظاہر الروایت" میں جو روایت نہ ہو وہ صرف اس صورت میں قبول کی جائے گی کہ وہ اصول سے موافق ہو، اصل عبارت یہ ہے:

"اگر کوئی مسئلہ" ظاہر الروایت" کے علاوہ کسی اور کتاب میں ہو تو اگر وہ ہمارے مشائخ کے اصول سے موافق ہوگا تو اس پر عمل کیا جائے گا ورنہ نہیں! ہمارے مشائخ سلف کے مقرر کردہ اصول سے مطابقت رکھتی ہو۔

علاوہ ازیں "ظاہر الروایہ" کے علاوہ دوسری روایات صرف اس صورت میں قبول کی جائیں گی جب "ظاہر الروایۃ" سے اس کی تائید بھی ہوتی ہو یعنی اس کے اصولوں سے ہم آہنگ ہو، اور وہ اصول "ظاہر الروایت" کے اصولِ تخریج پر مبنی ہو، لیکن اگر ایسا نہ ہو، بلکہ وہ روایت مخالفِ اصول ہو تو

اسے دو وجوہ سے ضعیف قرار دیا جائے گا: ضعف کا ایک سبب سند اور روایت ہے، دوسرا اس کا شاذ ہونا، کیوں کہ مذہب کے اصولِ عامہ سے یہ صورت مطابق نہیں۔"

اور اگر دونوں روایتیں یکساں طریقے کی ہوں اور کسی اصول سے ٹکراتی بھی نہ ہوں، کیوں کہ شاذ ہونے کی صورت میں روایت معتبر ہی نہیں سمجھی جا سکتی تو پھر بمقتضائے حالات یا زیادہ قوی ہونے یا کسی دوسرے سبب سے ایک کو دوسری پر ترجیح دی جائے گی، اگر پھر بھی ترجیح نہ دی جا سکے تو پھر یہ معلوم کیا جائے گا کہ آیا ایک روایت دوسری سے زمانی تقدم رکھتی ہے؟ کیوں کہ دوسرا قول زیادہ قابلِ اعتماد ہوتا ہے، کیوں کہ وہ پہلے قول سے رجوع کا شاہد ہوتا ہے، لیکن اگر اس کا پتہ بھی نہ چلے تو پھر اس مسئلہ میں امام کے دو قول تسلیم کیے جائیں گے، اور پھر ان دونوں میں سے کسی ایک کو قوی دلیل سے ترجیح دی جائے گی۔ یہ ہے اقوالِ مختلفہ کے مابین ترجیح دینے کا اصول اور عمل۔

ترجیح کے اصول اور مختلف پیمانے

یہ ترجیح دینے کے وہ اصول تھے جن پر روایاتِ مختلفہ کی صورت میں اصحابِ ترجیح عامل تھے۔ اب رہا اقوالِ مختلفہ میں ترجیح دینے کا مسئلہ، سو اس کے دو طریقے ہیں:

(۱) ـــــ کبھی قائل (کہنے والے) کی شخصیت ترجیح کا فیصلہ کر دیتی ہے۔

(۲) ـــــ اور کبھی دلیل کی قوت سے ترجیح کا کام لیا جاتا ہے۔

دوسری صورت میں ضرورتِ وقت یا عرفِ عام کی وجہ سے ترجیح دی جاتی ہے، کیونکہ ان دونوں موخر الذکر صورتوں کو ترجیح دینے کے لیے دلیل قرار دیا جا سکتا ہے۔

قائل کی شخصیت کی صورت میں ترجیح دینے کا طریقہ یہ ہے کہ جب امام ابوحنیفہؒ اور ان کے دونوں شاگرد، امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ کسی مسئلے میں ایک ہی رائے رکھتے ہوں تو اسے معتبر اور قابلِ ترجیح سمجھا جاتا ہے، البتہ اگر کسی وقتی ضرورت یا عرفِ عام کے باعث اصولِ معتبرہ کی بنیاد پر اختلاف پیدا ہو جائے، تو یہ دوسری بات ہے، اس صورت میں رائے کی بنیاد قیاس ظنی تصور کی جائے گی۔

جب امام ابوحنیفہؒ اور ان کے دونوں شاگردوں میں سے کوئی ایک کسی مسئلہ میں ایک ہی رائے رکھتا ہو گا تو اسے ترجیح دی جائے گی، اور اگر یہ تینوں حضرات باہم مختلف الرائے ہوں تو مذکورہ مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے پر فتویٰ دیا جائے گا، کیوں کہ امام صاحب کی حیثیت یہ ہے کہ وہ امام مذہب ہیں، اس لیے جہاں بھی اختلاف، ضرورت، عُرف، اصول یا دلیل قوی پر مبنی نہ ہو گا،

وہاں امام صاحبؒ یعنی امام مذہب ہی کا قول معتبر قرار دیا جائے گا۔

اور جب صورت یہ ہو کہ امام (ابوحنیفہؒ) ایک طرف ہوں اور امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ ایک طرف، تو اگر مفتی مجتہد فی المذہب ہے تو فریقین میں جس کے قول کو مدلل اور وزنی محسوس کرے گا، اسے ترجیح دے گا، اور اگر وہ مفتی مجتہد نہ ہو تو بعض علماء مثلاً عبداللہ بن مبارک کی رائے ہے کہ صرف امام صاحبؒ کے قول پر فتویٰ دے گا، بعض دوسرے علماء کا قول ہے کہ مفتی کو اختیار ہے کہ دونوں اقوال میں سے جس قول کو چاہے اختیار کر کے ترجیح دے لے، لیکن جمہور علماء کے نزدیک پہلا قول زیادہ صحیح ہے، قاضی خاں نے اس مسئلہ کو بڑی خوبی سے بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"اگر ہمارے مشائخ کے مابین کوئی مسئلہ مختلف فیہ ہو، تو امام صاحب کے ساتھ ان کے جس شاگرد کی رائے ہوگی وہ قبول کر لی جائے گی اور ظاہر ہے وہ قول امام صاحب کا ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں قبولِ رائے کے تمام شرائط موجود ہیں اور دلائل بھی تائید میں ہیں، البتہ جب صاحبین (امام ابویوسف اور امام محمدؒ) امام صاحب سے اختلاف کریں تو اگر یہ اختلاف عصر و زماں کے باعث ہوگا، جیسے قضا۔ ظاہر عدالت تو اس صورت میں تغیرِ احوال کے باعث صاحبین کا فتویٰ قبول کر لیا جائے گا، اسی طرح مزارعت اور معاملتؒ وغیرہ میں صاحبین کا قول اختیار کر لیا جائے گا، کیوں کہ متاخرین کا اسی پر اجماع ہے، ان مسائل کے علاوہ اگر اختلافی صورت پیش آئے تو مفتی مجتہد ترجیح دینے میں مختار ہے، اور اپنی صوابدید پر عمل کرے گا، لیکن امام عبداللہ بن مبارکؒ فرماتے ہیں کہ نہیں وہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے پر فتویٰ دے گا!"

ؒ آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ قاضی خاں کہتے ہیں کہ اگر اختلافِ رائے کی اساس و بنیاد اختلافِ عصر ہو تو مفتی کو چاہیے کہ ہر دو آراء میں سے وہ رائے اختیار کرے جو موافقِ زمانہ ہو، عام اس سے کہ وہ رائے امام ابوحنیفہؒ کی ہو یا صاحبین (امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ) کی۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قاضی خاں کے کلام کی بنیاد یہ ہے کہ اگر حالاتِ زمانہ صاحبین کی رائے کے موافق ہوں تو ایسا کیا جائے۔

پھر وہ کہتے ہیں کہ علماء مزارعت اور معاملت وغیرہ میں صاحبین کے قول کو ترجیح دیتے ہیں، ان کے کلام سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ مفتی مجتہد کو اس باب میں اختیارِ ترجیح نہیں ہے حالانکہ امر واقعہ یہ ہے کہ اسے یہ حق ہمیشہ حاصل رہتا ہے۔

جمہور علماء اسی بات کے قائل ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کو ترجیح دی جائے گی، البتہ اگر مجتہد فی المذہب اسبابِ موجبہ کے باعث اختلاف کرے تو کر سکتا ہے، اس سلسلے میں ابن نجیمؒ کہتے ہیں:

"امام ابو حنیفہؒ کے قول پر صاحبینؒ یا کسی ایک شاگرد کے قول کو کسی موجبِ خاص کے بغیر ترجیح نہیں ہوگی اور وہ موجب یا تو ضعفِ دلیل امام ہو سکتا ہے یا ضرورت اور تعامل، جیسے مزارعت یا معاملت میں صاحبین کے قول کو اختیار کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ ان کا اختلافی قول اختلافِ عصر و زمان پر مبنی ہوگا اور اس صورت میں اگر امام صاحب زندہ ہوتے تو وہ بھی ان دونوں کی موافقت کرتے۔"

اور یہ سب کچھ اس وقت ہو سکتا ہے جب کسی مسئلہ میں امام صاحب سے کوئی قول بھی منقول ہو، لیکن اگر ان سے کوئی قول مروی نہ ہو اور مجتہد فی المذہب کے خیال میں کوئی ترجیحی دلیل بھی موجود نہ ہو، تو امام ابو یوسفؒ کی رائے پر فتویٰ دیا جائے گا۔ امام ابو یوسف سے بھی کوئی رائے منقول نہ ہو تو امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا، ان کے بعد امام زفرؒ کے قول پر، پھر امام حسن بن زیادؒ کے قول پر۔

لیکن اگر کسی مسئلہ میں ان ائمہ میں سے کسی کی بھی کوئی رائے منقول نہ ہو تو پھر دائرۂ مذہب میں رہتے ہوئے تخریج کرنے والے اصحاب اصولِ مذہب کو مدنظر رکھتے ہوئے تخریج کریں گے اور اگر یہ باہم مختلف الآراء ہوں، تو ان میں سے کبار فقہا کی اکثریت کا جو قول ہوگا وہ اختیار کر لیا جائے گا، جیسے امام طحاوی اور ان کے طبقہ کے دوسرے اعلام و اکابر اور اگر اصحابِ تخریج کی بھی کوئی رائے منقول نہ ہو، تو پھر اس صورت میں امام طحاوی فرماتے ہیں:

"مفتی کو چاہیے کہ انتہائی غور و خوض اور تامل و اجتہاد سے کام لے تاکہ اس گراں بار ذمہ داری سے صحیح طور پر عہدہ برآ ہو سکے، لیکن اسے چاہیے کہ محض یوں ہی فیصلہ نہ کر دے، اپنے مرتبہ و منصب کا وقار قائم رکھے اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہے کہ یہ بہت بڑی ذمہ داری ہے، اسے نظر انداز کرنے کی جسارت بدبخت اور جاہل لوگ ہی کر سکتے ہیں۔"

ان تصریحات سے واضح ہو جاتا ہے کہ اگر مفتی کے سامنے کوئی ایسا مسئلہ پیش آئے جس کے بارے میں ائمۂ سابقین، ان کے تلامیذ اور اصحابِ تخریج سے کوئی نص وارد نہ ہو تو اسے فتویٰ دینے سے باز

نہیں رکھا جا سکتا، لیکن ضروری ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ تامل و تدبر سے کام لے کر اجتہاد کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو اور اپنے مذہب فقہی کے اصول و فروع پر تخریج کی بنیاد رکھے۔

ان حقائق کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اصحابِ تخریج کی ضرورت ہر زمانہ میں ہوتی ہے، کیوں کہ نئے نئے واقعات و حوادث کا سلسلہ تو برابر جاری ہے ختم ہونے والا نہیں، اور ضروری ہے کہ جو نیا مسئلہ درپیش ہو اس کا حل بھی موجود ہو اور یہ تاہم ایسی صورت میں اتمام تک پہنچ سکتا ہے کہ ہر عہد میں اصحابِ تخریج موجود ہوں اور یہی اس بات کا ثبوت ہے کہ مذہب میں اجتہاد کا دروازہ نہ بند ہوا ہے نہ بند ہو سکتا ہے۔

اجتہاد اور ترجیح و تخریج کا دروازہ کیوں بند ہوا؟ سابقہ بحث میں ہم نے ترجیح بغیر دلیل کی وضاحت کی ہے۔ رہی ترجیح با دلیل تو ظاہر ہے کہ یہ بہر حال معتبر ہے، کیوں کہ یہ اُس مجتہد فی المذہب کی رائے ہوتی ہے جو تخریج مسائل پہ قدرت رکھتا ہے اور یہ کام ہر اس موقعہ پر کرنا پڑے گا جہاں متقدمین کے اقوال میں اختیار و انتخاب کا سوال ہو، جیسے امام ابو حنیفہؒ یا صاحبینؒ کے اقوال میں سے انتخاب و اختیار یا پھر عرف اس امر کا مقتضی ہو۔ غرض ہر جگہ یہی طریقہ استعمال کیا جائے گا۔

اور دلیل سے ترجیح دیتے وقت اس بات کا خیال رکھا جائے گا کہ (رائے یا فتویٰ) طے شدہ اور مقررہ قواعد نیز عصر حاضر کے تقاضوں سے پوری مطابقت رکھتا ہو، کیوں کہ عصر و زمان کے اختلاف سے احکام بدل جاتے ہیں۔

اختلافِ رائے کے سلسلے میں اصحابِ تخریج نے اجتہاد کر کے جو مضبوط موقف اختیار کیا اور جو فیصلے کیے انھیں وہ کتابوں میں لکھ چکے اور مدوّن کر چکے ہیں، لیکن بعد میں آنے والی نسلوں نے اجتہاد کا دروازہ یکسر بند کر دیا۔ اقوالِ مختلفہ کے مابین ترجیح سے بھی گریز کرنے لگے، بلکہ جن مسائل کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں، ان پر اجتہاد سے بھی ہچکچانے لگے، حالانکہ مذہب کے نمو اور ارتقا کا تقاضا یہ تھا کہ ترجیح و تخریج کا سلسلہ کسی دور میں بھی منقطع نہ کیا جاتا، جیسا کہ عہدِ سابق کے اصحابِ تخریج و ترجیح کا معمول وہ دستور رہا تھا۔

استحسان کو قیاس پر ترجیح ہے جیسا کہ گزشتہ صفحات میں ہم اشارہ کر چکے ہیں اس موقع پہ پھر یہ انتباہ ضروری سمجھتے ہیں کہ اگر امام کا "استحسان" پایا جائے تو قیاس متروک قرار دیا جائے گا، پھر اسے اختیار نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اس سے روگردانی اختیار کر لی جائے گی

جیسا کہ ہم امام سرخسیؒ کی رائے اس سے پہلے ظاہر کرچکے ہیں اور جو بلاشبہ ایک معقول بات ہے، البتہ گاہے گاہے ایسا ہوتا ہے کہ دو اماموں سے دو رائیں منقول ہوتی ہیں۔ ایک قیاس کی بنا پر رائے دے رہا ہوتا ہے اور دوسرے کی رائے استحسان پر مبنی ہوتی ہے، ایسی صورت میں علماء کا فتویٰ یہ ہے کہ استحسان پر عمل کیا جائے گا، کیوں کہ "قول مستحسن" کو ترجیح ہوتی ہے، البتہ چند مسئلے اس اصول سے مستثنیٰ ہیں۔ ان مسائل میں قیاس ہی کو ترجیح دی جائے گی۔ بعض حضرات نے ایسے گیارہ مسائل لکھے ہیں اور بعض نے اس سے زیادہ بتائے ہیں[۱]۔ لیکن تاہم استحسان ہر حالت میں مقدم ہی ہوگا۔

مذہبِ حنفی میں یہ ہے ترجیح!

اس سے پہلے ہم تخریج کے مسئلے پر گفتگو کرچکے ہیں اور سچی بات تو یہ ہے کہ مذہب کے نمو کے لیے اس سلسلے کا جاری رہنا بہت ضروری ہے اور اگر تخریج کا دروازہ کھل جائے تو کوئی شبہ نہیں وہ ترقی کی معراج حاصل کرلے سکتا ہے۔

---

[۱] امام نسفیؒ نے المنار کے حاشیہ میں تحریر کیا ہے:

(۱) ——— ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب دو گواہ پیش ہوں کہ یہ چشمہ رہن بالقبض ہے اور تاریخ کا ذکر نہ کیا گیا ہو، تو قیاس دلائل کو ختم کردے گا، یہی ابوحنیفہؒ کی رائے ہے، اسی پر فتویٰ ہے۔ استحسان کا فیصلہ یہ ہے کہ چشمہ دونوں کے پاس رہن بالقبض ہوگا، لیکن اس پر فتویٰ نہیں۔

(۲) ——— ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب زمین غصب کرلی گئی ہو تو اس پر ضمان لازم ہوگا۔ قیاس بھی یہی ہے اور امام ابو یوسفؒ نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے، ان ہی کا قول مرجوح ہے، استحسان یہ ہوگا کہ ضمان نہ ہو۔ امام محمدؒ کا یہی مسلک ہے۔

(۳) ——— ایک مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی اپنی بیوی سے کہے کہ جب تیرے ہاں بچہ پیدا ہو تو تجھے طلاق۔ پھر عورت کہے کہ میں نے بچہ جن لیا۔ مرد جھٹلا دے تو قیاس یہ ہوگا کہ عورت کی تصدیق کی جائے اور طلاق واقع نہ ہو، لیکن استحسان اس کے خلاف ہوگا، البتہ فتویٰ قیاس پر دیا جاتا ہے۔

(۴) ——— ایک مسئلہ یہ ہے کہ جب چار آدمی ایک آدمی کے خلاف زنا کی گواہی دیں اور قاضی ایک سو درّوں کی سزا دے۔ پھر دو گواہ بتائیں کہ ملزم محصن ہے اور ابھی سزا کی تکمیل نہیں ہوئی تو استحسان یہ ہے کہ رجم نہ کیا جائے قیاس یہ ہے کہ رجم کردیا جائے، صاحبین کی بھی یہی رائے ہے۔

یہ مثالیں ترجیح کی، باقی اصل کتاب میں دیکھی جائیں۔

لیکن بد قسمتی کی بات ہے کہ متاخرین نے اس دروازے کو بند کر دیا اور اب ان کے لیے اس کے سوا کوئی کام نہ رہ گیا کہ ترجیح شدہ اقوال و آراء کو سامنے رکھ کر فتویٰ دے دیا کریں۔ یہ اس کے اب مجاز نہیں رہ گئے کہ جن مسائل میں کوئی نص موجود نہیں ہے، ان پر اجتہاد کر کے کوئی رائے قائم کریں اور فتویٰ دیں۔ ان کے نزدیک مذہب مدون ہو چکا، کتابیں مرتب ہو چکیں۔ لہٰذا ہر حنفی پر واجب ہے کہ آنکھ بند کر کے تقلید کرتا چلا جائے، اور ائمۂ سابقین کے نقشِ قدم پر چلا جائے، کیوں کہ اگلا پچھلے ہی سے اصلاح پذیر ہو سکتا ہے، لہٰذا تخریج و ترجیح کا بند دروازہ کھولنا ضروری ہے، امورِ غیر منصوص پر اجتہاد کرنے سے ہرگز ہچکچانا نہ چاہیے۔

مذہب حنفی کی اشاعت

دوسرے فقہی مذاہب پر حنفی مذہب کے اثرات

مذہبِ حنفی کا شیوعِ عام حنفی مذہب کوفہ میں پروان چڑھا۔ پھر امام صاحب کی وفات کے بعد ان کے حلقۂ علماء نے بغداد میں اس کی تعلیم و تدریس کا سلسلہ شروع کیا، اس کے بعد اس کی اشاعت عام شروع ہوئی اور اکثر اسلامی ممالک میں پھیل گیا۔ مصر، شام، روم کے علاقوں، عراق اور ماوراء النہر حتیٰ کہ ہندوستان اور چین کے حدود بھی پھاند گیا۔ کوئی حریف سامنے نہ ٹھہر سکا، نہ کوئی مزاحم بن سکا اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ اب بعید ترین مقامات تک وہی وہ نظر آ رہا ہے، کیوں کہ ہند (بہ شمولِ پاکستان) اور چین کے مسلمان اپنے عبادات میں اسی پر عامل ہیں اور اپنی تنظیم عائلی میں اسی کے مقتضائے راجح پر عمل پیرا ہوتے ہیں، نہ کہ کسی اور کے!

اشاعتِ عام کے اسباب حنفی مذہب اسی وقت سے حکومت کا مذہب بن گیا اور انتشار و اتساع کے منازل سُرعت سے طے کرنے لگا۔ جب امام ابوحنیفہؒ کے شاگردِ رشید امام ابویوسفؒ، ہارون الرشید کے عہد میں منصبِ قضا پر فائز ہوئے جملہ نواحی مملکت میں قاضیوں اور مفتیوں پر انہی کا حکم چلتا تھا۔ سنہ ۱۷۰ھ کے بعد وہ قاضی القضاۃ بن گئے۔ اب بلادِ اسلامیہ میں اقصائے مشرق سے لے کر شمالی افریقہ تک وہی قاضیِ شہر ہو سکتا تھا جسے امام ابویوسفؒ پسند کریں یا جس کے لیے وہ ایما کریں اور ظاہر ہے ان کی نگاہِ انتخاب اسی پر پڑتی تھی، جو اجتہاد و افتا میں ان کے طریقہ پر یعنی امام ابوحنیفہؒ کے طریقِ استنباط پر عامل ہو۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس صورت سے جملہ بقاع و اقطاعِ اسلامیہ میں عام طور پر فقہائے عراق (احناف) کا مذہب پھیل گیا، البتہ اندلس بچا رہا، جہاں اسی نہج پر مالکی مذہب پھلا پھولا، چنانچہ ابن حزم کہتے ہیں:

"دو مذہب ایسے ہیں جو شروع ہی سے حکومت کے زیرِ سایہ اشاعت پذیر ہوئے

حنفی مذہب مشرق میں اور مالکی مذہب اندلس میں :-

جہاں جہاں عباسیوں کی سطوت و حکومت کارفرما تھی وہاں وہاں یہ مذہب بھی غلبہ اور نفوذ حاصل کرتا رہا اس کی قوت و ضعف حکومت کی قوت و ضعف سے وابستہ ہوگئی ۔ عراق میں عباسیوں کی سطوت و حکومت کا کوئی مدِ مقابل نہ تھا ۔ یہی کیفیت بلادِ متصلہ و ملحقہ کی بھی تھی بلکہ پورے مشرق میں بھی یہی عالم تھا ، لیکن جب عباسیوں کی حکومت کمزور پڑی تو بھی ان کا دینی نفوذ برابر قائم رہا اور ان دونوں حالتوں میں یہ مذہب ان سے فروغ حاصل کرتا رہا ۔ وہ بھی اس کی پشت پناہی میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھتے تھے ۔ خود اہلِ بغداد کا جہاں تک تعلق تھا وہ بھی اس مذہب کے دل و جان سے حامی تھے اور خلفائے عباسیہ تو اس کے حامی و ناصر تھے ہی ۔

پھر جب بغداد میں شافعی مذہب وارد ہوا اور وہاں اس نے جڑ پکڑنی شروع کی تو بھی وہ مذہبِ حنفی پر بالکل غالب نہ آسکا بلکہ وہی اس پر غالب رہا ۔

ایک زمانے میں ابو حامد الاسفرائینی نے خلیفہ قادر باللہ کے دربار میں رسوخ اور مزاج میں در خور حاصل کر لیا تھا ، چنانچہ ان کی دوادوش سے خلیفہ نے منصبِ قضا بازری ایک شافعی قاضی کے سپرد کر دیا ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بغداد باغی ہوگیا اور دونوں فرقوں میں فساد پھوٹ پڑا اور کسی طرح قابو میں نہ آیا ۔ آخر خلفا نے مجبور ہو کر اشراف و قضاۃ کو جمع کیا اور انھیں ایک شقہ دکھایا جو اس امر پہ مشتمل تھا کہ :

"سفرائنی نے امیر المومنین کے مزاج میں دخل حاصل کر لیا اور نصیحت و شفقت اور امانت کے پردے میں شرارت اور خباثت کارفرما تھی ۔ جب امیر المومنین پہ یہ حقیقت منکشف ہوئی اور سفرائنی کے خبثِ اعتقاد کا حال ظاہر ہوا تو اس فتنہ و فساد کے بارے میں باز پرس ہوئی کہ اس نے امیر المومنین کو بھی اس راستے سے ہٹایا جس پر ان کے اسلاف تقلیدِ امام ابو حنیفہؒ کے سلسلے میں گامزن تھے ۔ چنانچہ اب بازری (شافعی قاضی) برطرف کر دیا گیا ہے اور یہ عہدہ رسمِ قدیم کے مطابق اصل مستحق (حنفی) کو دے دیا گیا ہے اور حنفیہ پھر اسی اعزاز و اکرام اور حریت و عنایت سے بہرہ ور ہیں جس سے پہلے تھے ۔"

خلفا کی طرف سے مذہبِ حنفی کا یہ اعزاز و اکرام ان دولِ شرقیہ میں بھی جاری ہوگیا جنھوں نے عملی طور پر ریاست و حکومت پہ قبضہ کر کے ان خلفا کو بے بس اور مفلوج بنا دیا تھا مثلاً سلاجقہ اور آلِ بویہ

اس لیے کہ ان کی ثقافتِ اسلامیہ کے مقتضا بھی یہی مذہب تھا۔

مذہبِ حنفی کے نفوذ میں خلفا اور علما کا حصّہ اس اجمالی بیان سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شروع ہی سے مذہبِ حنفی نے جو نفوذ حاصل کیا، وہ رہینِ منت تھا اس امر کا کہ خلفائے عباسیہ نے ائمۂ مجتہدین حنفیہ کو منصبِ قضا پر رکھا تھا، علاوہ ازیں یہ اکتساب نفوذ رجوعِ عام یعنی عقیدتِ عامہ کا بھی نتیجہ تھا۔ ساتھ ہی ساتھ اس مذہب کی توسیع و اشاعت میں علماء نے جو سرگرم حصہ لیا، نیز ان کے اور دوسرے مذاہبِ فقہی کے مابین جو مناظرے وقتاً فوقتاً برپا ہوئے، یہ بھی ایک عنصرِ نمو تھا۔

پھر بعد میں جب حکومت کمزور ہوئی تو اس کی نصرت میں بھی ضعف آگیا۔ چنانچہ اس مذہب پر ان ممالک میں جہاں یہ مذہب موجود تھا علما کی حیثیت کے اعتبار سے قوت و ضعف کے مختلف دَور طاری ہوتے رہے۔ ایسا بھی ہوا کہ بعض مقامات میں نشاطِ علماء کے باعث یہ مذہب خوب پھلا پھولا اور بعض دوسری جگہوں پر ضعفِ علما کے سبب کمزور پڑ گیا۔

اب ہم مشرق و مغرب کے بعض بلاد کا ذکر کریں گے جہاں یہ مذہب زندہ رہا اور مستقل حیثیت اختیار کر گیا۔

مذہبِ حنفی کہاں کہاں پھیلا؟

نفوذ و رسوخ اور اشاعت کے مختلف مراحل

قاضی اسد بن فرات کی کارگزاریاں افریقہ یعنی طرابلس، تیونس اور الجزائر میں حنفی مذہب ابتداے امر میں غالب یا اشاعت پذیر نہ تھا بلکہ قاضی اسد بن فرات کے قاضی ہونے سے پہلے تک مذاہب اہلِ سنت و آثار اس پر غالب تھے۔ اسد نے اصحابِ مالک و اصحابِ ابی حنیفہؒ سے سماعتِ علم کی تھی لیکن ان کا میلان اہلِ عراق کی طرف تھا۔ چنانچہ انھوں نے مذہب کی نشر و اشاعت میں نمایاں حصہ افریقہ میں منصبِ قضا پر فائز ہونے کے بعد لیا۔ نتیجہ یہ ہُوا کہ حنفی مذہب خوب پھیلنے لگا۔ ابن فرحون کا بیان ہے:

"مسلکِ حنفی سنہ ۴۰۰ھ تک افریقہ کے اکثر علاقوں میں خوب پھیل چکا تھا پھر اس کی اشاعت رُک گئی۔ علاوہ ازیں کسی حد تک افریقہ سے ماورا یعنی اندلس میں بھی یہ داخل ہو چکا تھا۔"

مقدسی نے احسن التقاسیم میں لکھا ہے:

"اہلِ صقلیہ حنفی مسلک پر عامل ہیں۔"

آگے چل کر مقدسی نے بتایا ہے کہ:

"مَیں نے اہلِ مغرب یعنی اہلِ افریقہ سے پوچھا:

"امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک آپ تک کیسے پہنچا؟ حالانکہ یہ آپ کے عام مسلک سے مخالف ہے؟"

انھوں نے جواب دیا کہ جب وہب بن وہبؒ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے

؎ (حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں)

ہاں سے واپس تشریف لائے تو یہ فقہ اور دوسرے علوم میں یکتا ہو چکے تھے۔
اسد کو ان سے درس لیتے ہوئے عار محسوس ہوئی، کیوں کہ وہ اپنے آپ کو بھی کچھ کم نہیں سمجھتے تھے۔ چنانچہ امام مالکؒ سے استفادہ کرنے کے لیے وہ مدینہ تشریف لے گئے، لیکن وہ بسترِ علالت پر دراز تھے، جب زیادہ مدت انتظار میں گزر گئی تو امام مالکؒ نے فرمایا:
" تم ابن وہب کے پاس چلے جاؤ۔ میں نے اسے اپنا سارا علم سکھا دیا ہے، اس کے سامنے پہنچ جانا ہی تمھارے لیے کافی ہے۔"
اسد کو یہ بات ناگوار گزری،
انھوں نے لوگوں سے دریافت کیا کہ کیا امام مالکؒ کا سا کوئی اور بھی صاحب علم ہے؟
کہا گیا ہاں کوفہ میں ایک نوجوان ہے جسے محمد بن حسن کہتے ہیں اور وہ ابو حنیفہؒ کا شاگرد رشید ہے۔
یہ سنتے ہی اسد نے کوچ کیا اور امام محمدؒ کے دبستان میں پہنچ گئے۔ امام محمدؒ نے ہاتھوں ہاتھ لیا کہ اس نوجوان میں فہم و حرصِ علم کی جھلک دکھائی دے رہی تھی۔ شاگرد استاد کے سامنے زانوئے ادب تہ کر کے بیٹھ گیا۔ استاد کو جب شاگرد کی پختہ کاری پر بھروسا ہو گیا تو اسے مغرب روانہ کر دیا۔
اسد جب یہاں آئے تو ان کے پاس دو نوجوان ایک مقدمہ لے کر حاضر ہوئے۔

(حاشیہ صفحہ ۷۰۶)

[۱] علامہ محقق مرحوم احمد تیمور پاشا نے مقدسی کے اس بیان پر تعلیقاً ارشاد فرمایا ہے کہ
"وہب ابن وہب نام کا کوئی ایسا شخص نہیں، جس نے امام مالکؒ سے تحصیلِ علم کی ہو، ان سے علم حاصل کرنے والے کا نام عبداللہ بن وہب تھا، لیکن عبداللہ بن وہب نے کبھی اس سرزمین پر قدم نہیں رکھا۔ وہ مصر میں تھے اور وہیں انھوں نے وفات پائی اور جن اسد کی داستان بیان ہوئی وہ ابو عبداللہ اسد بن فرات تھے۔"
اس تعلیق سے مستفاد ہوتا ہے کہ جن "ابن وہب" کا ذکر آیا ہے وہ درحقیقت عبداللہ بن وہب ہیں اور اسد بن فرات کی ملاقات ان سے مصر میں ہوئی تھی نہ کہ مغرب میں۔

وہ فروعات میں اسد کی نکتہ سنجیاں، مسائل میں ان کی دقیقہ طرازیاں اور فقہ میں ان کی گہرائیاں دیکھ کر مبہوت رہ گئے۔ ایسے مسائل سے ابن وہب کبھی گوش آشنا نہیں ہوئے تھے۔ چنانچہ لوگ انھیں چھوڑ کر مسلکِ ابو حنیفہؒ کے پیرو ہونے لگے۔ اس طرح ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب مغرب میں پھیل گیا۔"

مَیں نے سوال کیا، "لیکن اندلس میں کیوں نہیں پھیلا؟"

جواب دیا: "اندلس میں بھی یہاں سے کم نہ تھا، لیکن ایک مرتبہ سلطان کے سامنے دو فریقوں نے باہم مناظرہ کیا تو سلطان نے پوچھا کہ ابو حنیفہؒ کہاں کے رہنے والے ہیں؟ بتایا گیا "کوفہ کے"! پھر پوچھا اور مالکؒ کہاں کے ہیں؟" جواب دیا: "مدینہ کے"۔

سلطان نے کہا ہمیں دار الہجرت یعنی مدینہ کا عالم کافی ہے۔

پھر اس نے ابو حنیفہؒ کے ماننے والوں کو ملک بدر کر دیا اور کہنے لگا:

"میں یہ پسند نہیں کرتا کہ میرے ملک میں دو مذہبوں پر عمل ہو"۔

اس واقعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ مغرب میں حنفی مذہب پھیلانے میں نمایاں تر حصہ اسد بن فرات کا ہے۔ یہ مسلک اندلس میں بھی پھیل چکا تھا لیکن وہاں زیادہ مدت تک قائم نہ رہ سکا۔ ۴۰۰ھ کے بعد مغرب پر بھی ضعف طاری ہو گیا، یہاں تک کہ بعد کے زمانہ میں اس کا کوئی ذکر بھی نہیں ملتا۔

مصر میں مذہبِ حنفی کا شیوع رہا مصر، تو یہ مہدی کے زمانہ سے عراقی مسلک سے متعارف ہو چکا تھا جب اسمٰعیل بن یسع کوفی عہدۂ قضا پر مامور ہوئے تھے۔ اسماعیل مسلکِ حنفی کے مطابق ابطالِ احباس کے قائل نہ تھے لیکن فقہائے مصر کے ہاں یہ اصول رائج تھا۔ چنانچہ ایک دن لیث بن سعد اسماعیل کے پاس آئے اور کہنے لگے:

میں آپ کے پاس مباحثہ کے لیے آیا ہوں۔

اسماعیل نے پوچھا کس مسئلہ میں؟

لیث نے جواب دیا کہ آپ کے اس خیال سے متعلق کہ آپ احباسِ مسلمین کو ناجائز خیال کرتے ہیں، حالانکہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم، ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، زبیرؓ اور بعد کے لوگوں نے مسلمانوں کو قید کیا۔

اس کے بعد لیث نے مہدی کو ایک خط لکھا:

"آپ نے ہم پر ایک ایسے آدمی کو حاکم بنایا ہے، جو اگرچہ درہم و دینار کے معاملے میں انتہائی دیانت دار ہے، لیکن آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت سے کھیلتا ہے۔"

خلیفہ مہدی نے اسماعیل کو اس کے بعد معزول کر دیا۔

مذہبِ حنفی مصر میں عباسی سلاطین کے بل پر قائم رہ سکتا تھا کیوں کہ مصریوں کی نظر میں اسے وہ مقام حاصل نہ تھا جو امصارِ مشرق میں اسے حاصل تھا۔ مصر کے باشندے یا تو مذہبِ شافعی پر عامل تھے، جو ان پر گہرے طور پر اثر انداز تھا یا مالکی مذہب پر عمل کرتے تھے، کیوں کہ ان کے تلامیذ کی ایک کثیر جماعت ——— مثلاً ابن وہب اور ابن الحکم وغیرہ ——— یہاں موجود تھی۔

شافعی اور مالکی قاضیوں کے علاوہ حنفی قاضی بھی مصر میں مقرر ہوا کرتے تھے اور قضا کا منصب انھی تینوں مذاہب میں دائر رہتا۔ سربراہی حنفی کے پاس رہتی، پھر شافعی کی باری تھی، تیسرا نمبر مالکی کا تھا۔

معاملات و حالات کی رفتار اسی طرح جاری رہی یہاں تک کہ مصر پر فاطمی حکمران ہوئے۔ ان فاطمی خلفا نے مذہبِ شیعہ اسماعیلیہ کو سرکاری مذہب کی حیثیت دے دی۔ چنانچہ قضاۃ بھی انھی میں سے ہونے لگے لیکن اس پالیسی نے دوسرے مذاہب کو ختم نہیں کیا بلکہ عوام اپنے اپنے عقائد کے مطابق عبادت میں آزاد تھے اور حکومت اکثر اوقات ان سے چشم پوشی کرتی تھی حتیٰ کہ ان کے زمانۂ حکومت میں اکثر اوقات لوگ جامع مسجدوں یا دوسری مسجدوں میں تراویح بھی پڑھا کرتے تھے۔ یہ فاطمی دوسرے اہلِ مذہب سے بھی کوئی کد نہیں رکھتے تھے۔ یہ مذہبِ حنفی کی نشر و اشاعت سے بالکل خوش نہیں تھے، البتہ دوسرے فقہی مذاہب کے ماننے والوں سے ان کا ایسا برتاؤ نہ تھا، بلکہ بعض خلفائے فاطمی نے تو مالکی اور شافعی قاضی بھی مقرر کر دیے۔ ان کے عہد میں چار قاضی ہوا کرتے تھے۔ دو شیعہ، ایک اسماعیلی اور دوسرا امامی اور دوسرے دونوں میں سے ایک امام شافعی اور ایک مالکی۔

فاطمی حکمرانوں کو حنفی مذہب سے جو چڑ تھی اور مذاہبِ اربعہ میں سے اسی کو مخصوص طور پر نظرِ عناد سے جو دیکھا کرتے تھے، اس کا سبب یہ تھا کہ یہی مذہب عباسی خلفا کا سرکاری مذہب تھا مصر میں اس کا نفوذ اسی باعث تھا اور وہ اس نفوذ کی مقاومت اور مزاحمت کے درپے تھے اور اسے دبانا چاہتے تھے، کیوں کہ وہ بحقیقت یہ عباسیوں کی یادگار تھی۔

جب سلطنت ایوبی قائم ہوئی تو اس نے شافعی مذہب کا نفوذ بڑھایا اور مالکی مذہب کو بھی بڑھنے کا موقع دیا، جیسا کہ پہلے بھی ہوتا رہا تھا۔ ان دونوں مذاہب کے مدارس بھی قائم کیے۔ کیوں کہ صلاح الدین ایوبی خود شافعی تھا اور بہت سے مصری عوام میں مالکی مذہب بھی اقتدار کا حامل تھا۔

لیکن جب شام میں نور الدین شہید حاکم ہوا تو وہ حنفی تھا، اس نے امام ابوحنیفہ کے مناقب میں ایک کتاب بھی لکھی تھی۔ اس نے شام میں اس مسلک کو خوب پھیلایا۔ پھر شام سے یہ مذہب مصر پہنچا، لیکن اس مرتبہ عباسی خلفا کے عہد کی طرح حکام میں نہیں بلکہ عوام میں اسے قبولیت حاصل ہوئی۔

پھر جب عوام میں حنفی مذہب کے حامی کثرت سے پیدا ہو گئے اور سلطان نے بھی عباسی خلافت سے تعلقات قائم کرنے کا ارادہ کیا تو قاہرہ میں احناف کے لیے مدرسہ سیوفیہ قائم کیا گیا۔ اس کے بعد اس مذہب کو قوت حاصل ہوئی اور عوام میں تیزی سے پھیلنا شروع ہو گیا۔

جب نجم الدین ایوب نے مدرسہ صالحیہ قائم کیا تو مذاہب اربعہ کی تعلیم کا بندوبست کیا۔ ممالیک کے عہد میں تو یہ مدارس بکثرت پھیل گئے۔ اب ان حکومتوں نے چار قاضی مقرر کرنے کی پالیسی اختیار کی، جن میں ایک حنفی ہوتا تھا۔

پھر جب مصر میں ترکی حکومت کا تسلط قائم ہوا تو منصبِ قضا صرف حنفیوں کے لیے مخصوص ہو گیا اور طالبانِ علم کثرت سے اس مسلک کی تعلیم اور معرفت و استفادے میں منہمک ہو گئے۔ اس طرح اس مذہب کو اور زیادہ نفوذ حاصل ہو گیا اور اب پھر یہ مذہب حکومت کی سرپرستی میں آ گیا اور اسی کے مطابق فتاویٰ اور احکام جاری ہونے لگے۔

شام میں حنفی مذہب کا فروغ شام اور متعلقہ علاقوں میں بھی اس مسلک کے حامی بہت ملتے ہیں۔ مصر و شام میں جب ملوک حاکم ہوئے تو جس طرح ان لوگوں نے شام میں احناف سے چشم پوشی کی تھی، اسی طرح مصر میں بھی طریقہ اختیار کیا، لیکن مصر میں چشم پوشی کا کچھ نتیجہ نہ نکلا، کیوں کہ مصر میں یہ مذہب عوام کے دل میں جگہ بنا چکا تھا اور حکومت کی سرپرستی کا محتاج نہیں رہا تھا۔

حنفی مذہب کی اشاعت ممالکِ مشرق میں اب رہے بلادِ مشرق و عراق، اقلیم دیگر یعنی خراسان، سجستان اور ماوراء النہر

تو یہاں مذہب حنفی کے ماننے والوں اور عقیدت مندوں کی غیر معمولی اکثریت تھی - شافعی ان سے اکثر جھگڑتے رہتے - مسجدوں، عوام کی محفلوں اور امراء کی مجلسوں میں مناظرے بھی برپا ہوتے - ان مجادلات سے فقہ اور بحث و مناظرے کے ادبیات میں گراں بہا اضافہ ہوا اگرچہ اس سے تعصب بھی پیدا ہوا اور درشت و ناملائم زبان میں طنز و تعریض کا سلسلہ بھی جاری رہا - اسی چیز نے بعد میں جمودِ فقہی کا راستہ ہموار کیا -

رُوس اور فارس میں حنفی مذہب آرمینیہ، آذربائیجان، تبریز، اور اہواز میں بھی حنفی مذہب چھایا ہوا تھا - شروع شروع میں اقلیم فارس کے اندر بھی حنفیوں کی کثرت تھی، لیکن بعد میں مذہب شیعہ اثنا عشریہ اس پر غالب آگیا۔

ہندوستان و پاکستان میں ہندوستان و پاکستان میں حنفی مذہب اپنی یکتائی میں کوئی حریف نہیں رکھتا، یوں شافعی بھی ہیں، لیکن ان کی تعداد کروڑوں کی آبادی میں لاکھوں سے زیادہ نہیں بڑھ سکی، باقی سب حنفی ہی ہیں۔

حنفی مذہب چین میں چین کے مسلمان جن کی تعداد چار کروڑ سے زیادہ ہے، سب کے سب حنفی ہیں۔

اسی طرح آپ دیکھیں گے کہ یہ مذہب مشرق و مغرب میں ہر جگہ موجود ہے، اس کے متبعین کی تعداد حد شمار سے فزوں ہے اور اگر علمائے تخریج احکام صالحہ کا دروازہ بدستور کھلا رکھتے تو اسے اور زیادہ وسعت حاصل ہوتی اور اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور صحابہؓ سے کسبِ علم

صحابہؓ سے امام صاحبؒ کے مرویات پر محاکمہ و تبصرہ

کسب و تحصیلِ علم اپنی تحصیل علمی کے بارے میں امام صاحبؒ ارشاد فرماتے ہیں:
"میں علم وفقہ کے معدن میں رہا ہوں۔ وہاں میں اہلِ علم سے استفادہ کرتا رہا ہوں۔ آخر کار وہاں کے فقہا میں سے ایک فقیہ کو خاص کرلیا"

امام صاحبؒ نے یہ چند الفاظ اپنی علمی تربیت اور فقہی دراسات سے متعلق فرمائے ہیں جبکہ ابھی وہ مسندِ افتاء پر جلوہ افروز نہیں ہوئے تھے۔

ان الفاظ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ نے اعلیٰ درجہ کے علمی ماحول میں تربیت پائی تھی اور اس مرکز میں جس قدر علماء و فقہاء موجود تھے، سب کی مجلسوں میں حاضر ہوئے ؛ ان سے استفادہ کیا۔ ان کے مناہجِ بحث سے واقفیت پیدا کی اور آخر کار ان میں سے ایک فقیہ کو جس کی ذات میں اپنے علمی جذبات کی تسکین کا سامان پایا، مختص کرلیا، مگر اس اثنا میں دوسرے علماء سے بھی استفادے کا سلسلہ جاری رہا اور باقاعدے طور پر تحصیلِ علم میں مشغول رہے۔

تمام رواۃ اس امر پر متفق ہیں کہ امام صاحب حماد بن ابی سلمان کے خصوصی شاگرد ہیں جو اپنے دور میں عراقی مدرسۂ فقہ کے شیخ تھے مگر اس اثنا میں دوسروں سے بھی اخذ و کسب سے دریغ نہ کیا خصوصاً حماد کی وفات کے بعد جب امام صاحب کوفہ کے اموی گورنر ابن ہبیرہ کی وجہ سے ہجرت کرکے حرمین چلے گئے تو وہاں کے علماء و فقہائے سے استفادے میں برابر مشغول رہے۔

یہی وجہ ہے کہ امام صاحب کے سوانح نگار حماد کی شاگردی کے علاوہ بہت سے اور شیوخ کا بھی ذکر کرتے ہیں جن سے امام صاحب استفادہ کرتے رہے، مگر قبل اس کے ہم

امام صاحب کے اساتذہ اور شیوخ کے ذکر پر متوجہ ہوں جو اپنے مخصوص اتجاہات اور رجحانات فقہیہ کے حامل تھے، تین امور کا ذکر بہت ضروری ہے:

امام صاحبؒ کے اساتذہ شیعہ شیوخ بھی تھے

(۱) ـــــ امام کے شیوخ مختلف مشرب اور مسلک کے تھے۔ وہ خصوصیت کے ساتھ کسی ایک گروہ یا طبقۂ اہل الرائے سے تعلق نہیں رکھتے تھے۔

بعض ان میں سے فقہائے حدیث تھے اور بعض وہ بھی تھے جو تفسیرِ قرآن میں حضرت عبداللہ بن عباس کے شاگرد تھے۔

بعض مرویات سے معلوم ہوتا ہے کہ مکۂ مکرمہ میں امام صاحب تقریباً چھ برس تک مقیم رہے۔ اس اثنا میں یہ ناممکن ہے کہ ان جیسا صاحب فہم و ادراک شخص حضرت ابن عباس کے علوم اور فقہ قرآنی کو وہاں کے تابعین یا ان کے تلامذہ سے حاصل کرنے پر متوجہ نہ ہوا ہو۔

علاوہ ازیں عراق میں جن فقہا سے امام صاحب مستفید ہوتے رہے ہیں، ان میں اکثر شیعہ تھے۔ بعض کا تعلق فرقۂ کیسانیہ کے ساتھ تھا اور بعض زیدیہ عقیدے کے تھے اور کچھ امامیہ اور کچھ امامیہ اثنا عشری اور کچھ کا تعلق اسماعیلی فرقے سے بھی تھا۔

ان سب شیوخ کے فضل و کمال اور شخصیت سے امام صاحب نے کچھ نہ کچھ اثر قبول کیا، اگرچہ محبتِ آل نبیؐ کے سوا یہ تاثر کسی اور پہلو سے ظاہر نہیں ہوتا۔

عراق میں مختلف اصحاب سے امام کی تحصیلِ علمی کی مثال اس شخص کی سی ہے جو مختلف عناصر سے غذا حاصل کرتا ہے اور ان سے اس کا قوامِ حیات تیار ہوتا ہے۔ پھر ان عناصر کا اثر اس کے جسم پر نمایاں ہوتا ہے، اسی طرح امام صاحب ان مختلف عناصر سے روحانی غذا حاصل کرتے رہے، پھر وہ فکرِ جدید اور رائے قویم سے مالامال ہو کر پردۂ نمود پر اُبھرے جو ان تمام عناصر سے مختلف تھی، مگر ان کی تمام خوبیاں اس میں موجود تھیں۔

(۲) ـــــ امام صاحب نے تحصیلِ علم کا دامن اس وقت تک نہیں چھوڑا جب تک صحابۂ کرام کے فتاویٰ کا پورا پورا علم حاصل نہ کر لیا، چنانچہ خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

"ایک روز امام صاحبؒ منصور کے پاس تشریف لے گئے، ان کے پاس عیسیٰ بن موسیٰ بھی موجود تھے، انھوں نے امام کو دیکھ کر خلیفہ کو